Știință și Religie

Universul în comuniune

Către o sinteză neopatristică a teologiei și științei

Alexei Nesteruk

ŞTIINŢĂ ŞI RELIGIE
colecţie coordonată de
Basarab Nicolescu şi Magda Stavinschi

Lucrare apărută în cadrul programului
„Ştiinţă şi Ortodoxie — Cercetare şi Educaţie“,
cu sprijinul Fundaţiei John Templeton

ALEXEI NESTERUK este lector la Universitatea Portsmouth din Marea Britanie și profesor invitat la Colegiul Biblic Teologic Sf. Andrei din Moscova. Are o activitate prodigioasă de cercetare în domeniile științei, teologiei și filosofiei științei. Este interesat în mod deosebit de dialogul dintre știință și religie, ca și de cel dintre tradiția răsăriteană și cea occidentală. A scris numeroase lucrări pe această temă, cele mai importante fiind cea de față și *Light from the East: Theology, Science and the Eastern Orthodox Tradition*, Fortress Press, 2003.

ALEXEI NESTERUK

UNIVERSUL ÎN COMUNIUNE

Către o sinteză neopatristică a teologiei și științei

Traducere din limba engleză de
MIHAI-SILVIU CHIRILĂ

Curtea veche

BUCUREȘTI, 2009

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
NESTERUK, ALEXEI
Universul în comuniune: către o sinteză neopatristică a teologiei şi ştiinţei / Alexei Nesteruk ; trad.: Mihai-Silviu Chirilă. - Bucureşti : Curtea Veche Publishing, 2009
Bibliogr.
Index
ISBN 978-973-669-833-0

I. Chirilă, Silviu-Mihai (trad.)

2

Coperta: GRIFFON AND SWANS
www.griffon.ro

ALEXEI NESTERUK
The Universe as Communion:
Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science

ISBN 978-973-669-833-0

În amintirea profesorului Thomas F. Torrance

Prefață

Această carte este, într-un fel, continuarea și aprofundarea ideilor referitoare la dialogul dintre știință și teologie din punctul de vedere al creștinătății ortodoxe răsăritene, așa cum au fost formulate în cartea mea anterioară, *Light from the East: Theology, Science and the Eastern Orthodox Tradition* (Fortress Press, 2003). În acea carte, medierea dintre teologie și știință s-a bazat pe o comparație simplă între viziunile teologice premoderne și ideile științifice contemporane, fără a recurge la viața internă a subiectivității umane, din care se dezvăluie sentimentul comuniunii lui Dumnezeu cu lumea. Nu a fost dezbătută problema diferitelor intenționalități ale aceleiași subiectivități, ca sursă de tensiune între teologie și știință. Motivația prezentei lucrări este de a lua în considerare dialogul între teologie și știință în cadrul analizei fenomenologice pentru a înțelege mai departe sensul continuei întrupări a spiritului uman în lume prin credință, cunoaștere și tehnologie. Rămânând fidel tradiției și teologiei vii ale Părinților Bisericii și punând învățăturile lor într-o nouă lumină, întregul proiect capătă caracteristicile unei noi sinteze între convingerile teologice premoderne (derivate din surse patristice) și metodologia filosofică postmodernă (cu un accent pus pe fenomenologia existențială) de însușire a ideilor științifice. Scopul cărții nu este investigarea realităților, ci căutarea căilor de manifestare ale ființării-în-lume, prin studierea relației dintre teologie și știință. Aceste căi sunt posibilități existențiale ce semnifică nu potențe abstracte ale experienței, ci viața în

concretețea ei istorică. Atitudinea de a pune în legătură cunoștințele științifice contemporane cu teologia eclezială nu este rezultatul unei curiozități academice, ci al unei necesități existențiale de adaptare la condițiile aflate într-o rapidă schimbare datorită avansului științific și tehnologic. Idealul responsabilității pentru întreaga creație naturală, susținut atât de către Părinții Bisericii creștine, trebuie repus în drepturi în cadrul progresului general al omenirii, care este, prin vocația sa, în centrul creației, între univers și Dumnezeu.

Aș vrea să-mi exprim recunoștința profundă față de fiul meu Dmitri, care m-a ajutat la această carte în multe feluri, în mod special cu realizarea graficelor. Prietenul și colegul meu George Horton a fost primul cititor critic al cărții și îi sunt foarte recunoscător pentru substanțiala contribuție la modelarea versiunii finale a textului. Unele idei din carte au fost predate la cursurile de la Universitatea din Portsmouth și la școlile de vară pe teme de știință și teologie de la Institutul Teologic Biblic Sfântul Andrei din Moscova. În această privință aș dori să le mulțumesc lui Christopher Dewdney și lui Alexei Bodrov pentru sprijin și pentru discuțiile fructuoase pe care le-am avut. Ideile din carte au fost discutate, direct și indirect, în conferințe și întâlniri cu mulți prieteni și colegi, dintre care aș dori să le mulțumesc lui Antonio Samons, Adrian Lemeni, Peter Coleman, John Bowker, Celia Dean-Drummond, Argyris Nicolaidis, Wolfgang Achtner, episcopului Bazil (Osborne) din Amfipolis, fratelui Christopher Mark și fratelui Andrew Louth. În faza finală a proiectului de cercetare am fost sprijinit foarte mult de către Fundația John Templeton (bursa numărul 11921), față de care îmi exprim recunoștința.

Introducere

Repere ale dialogului dintre teologie și știință – tradiție, sinteză neopatristică și fenomenologie

Occidentul european a fost locul unde s-a născut știința modernă și unde s-au petrecut primele „ciocniri" între știință și teologie. Este recunoscut totuși faptul că o experiență istorică diferită în ceea ce privește relația dintre teologie și știință e constituită de creștinătatea răsăriteană: aceasta are un caracter istoric distinctiv autentic, avându-și originile în divergențele dintre Bizanț și Bisericile latine, care merg până în secolul al V-lea. Această diferență *in nuce* a generat o ruptură pe scară largă în dezvoltarea teologiei și filosofiei creștine din Răsărit și Apus, având încă multe reverberații, inclusiv atitudinea față de dialogul între teologie și știință. Pentru a depăși această ruptură și pentru a preîntâmpina orice altă fragmentare confesională sau jurisdicțională a acestui dialog, autorul apelează la patristică ca fundament istoric și teologic comun tuturor Bisericilor creștine. Obiectivul cărții este să ducă mai departe dialogul dintre știință și teologie folosind idei ale Părinților din primele veacuri (care au apărat credința creștină în condițiile existenței unui mediu agnostic și ateu asemănător celui din zilele noastre) și ale teologilor eclezіali contemporani, printr-o nouă sinteză a teologiei acestora cu filosofia modernă și cu ideile științifice.

Patrologia e definită aici totuși sub aspectul unei așa-zise „sinteze neopatristice", susținută de unul dintre teologii ortodocși de vază din secolul XX, George Florovski[1], urmat de unii

---

[1] Gheorghi Vasilievici Florovski (1893–1979) a fost unul dintre cei mai influenți teologi ortodocși ai secolului XX. O relatare detaliată a vieții și

dintre teologii din diaspora rusă, din Grecia și România. Una dintre dimensiunile acestei noi sinteze este reafirmarea faptului că patristica grecească este importantă pentru catolicitatea credinței și pentru implicațiile existențiale, nu doar în spațiul ortodox, ci și în creștinismul apusean. În contextul dialogului în plină desfășurare în Apus între știință și religie este de importanță vitală să se facă auzită și înțeleasă poziția cu privire la acest dialog a creștinismului răsăritean, care aduce idei unice și deosebite. Acest lucru va întări pluralismul religios în discuția despre știință și teologie în Răsărit și Apus și toleranța în discursul teologic. În același timp, contribuția ortodoxă la dialog va ajuta la combaterea ateismului militant care poate apărea ca urmare a exagerării unor realizări științifice și va conduce la o înțelegere a locului științei în contextul progresului spiritual general al umanității. Obiectivul și ambiția supreme ale acestei cărți sunt să genereze dialogul dintre știință și teologia creștină nu doar ca activitate academică, ci și ca încorporare a sa în contextele existențiale ale umanității contemporane, pentru a face față consecințelor invaziei științifice și tehnologice în chiar esența condiției umane. Scopul principal al acestei lucrări este de a interpreta și evalua știința pe baza realizărilor spiritualității umane.

Realizarea acestui obiectiv implică o invitație făcută teologiei contemporane de a acționa în vederea realizării unei sinteze între teologia apuseană și cea răsăriteană, sinteză care a existat deja în istorie în timpul perioadei patristice timpurii; dialogul dintre știință și teologia creștină trebuie să urmeze o cale similară, armonizând *ecumenicitatea* efectivă a științei cu *catolicitatea* credinței creștine. Dacă se pretinde independent de diferențele interconfesionale, acest dialog va trebui să urmeze exemplul istoric al felului în care a reacționat Biserica primară față de filosofia elenistică și față de științele naturale ale vremii. Astfel,

---

operei lui Florovski poate fi găsită la A. Blane (ed.) (1993), *Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood, St Vladimir Press.

pare plauzibilă apărarea viziunii potrivit căreia dialogul ar trebui să se dezvolte în contextul unei „noi sinteze patristice", pentru a reactiva filosofia cosmică uitată și teologia existențială a Părinților greci. Această nouă sinteză este percepută ca o combinație între cercetarea premodernă și cea postmodernă: caracterul său premodern include invocarea și recuperarea unui etos patristic, în care teologia nu poate fi concepută fără conotațiile ei mistice și fără comuniunea eclezială, în timp ce dimensiunea postmodernă cuprinde, după cum cititorul va vedea, metoda fenomenologică a corelării teologiei ecleziale cu știința prin analiza structurilor subiectivității umane. Astfel, sinteza nu încearcă să dea indicații cu privire la relația dintre teologie și știință, ci mai curând explorează această relație ca posibil aspect al viețuirii sau al faptului de a-fi-în-lume. Apoi, abordarea chestiunii religiei și științei implică abandonarea metodei cercetării academice abstracte și formularea acesteia ca problema ontologică a existenței reale.

Pe fondul tuturor diversităților dialogului dintre teologie și știință care are loc în Occident, admitem că ceea ce lipsește este calificarea și evaluarea esenței acestui dialog, nu a formelor preexistente. Una este să discuți formele istorice existente ale dialogului și cu totul altceva să cercetezi însăși cauza acestuia, existența problemei științei și religiei și tensiunea existentă între ele. S-ar putea crea impresia că trebuie să existe un cadru de gândire care suspendă orice istoricitate contingentă și abordează problema dintr-o poziție filosofică aleasă aprioric, ad-hoc. Pentru a evita această impresie, accentul nostru va fi pus pe convingerea că dialogul dintre teologie și știință are sens doar ca o chestiune existențială, adică generată de nevoile imediate ale umanității. De aceea, poziția inițială a oricărui dialog trebuie să plece de la o cercetare a aspectului particular al condiției umane care a dus la contrapunerea științei cu religia și, ca rezultat, la o întreagă gamă de speculații referitoare la modul în care trebuie puse în legătură. Dacă dispare această dimensiune existențială imediată din teologie sau știință, orice mod de „combinare" a științei cu teologia, cu scopul de a stabili un model coerent al coexistenței lor, are

sens doar ca joc abstract și lipsit de substanță al rațiunii, fără consecințe existențiale sau spirituale. Se pot crea multe scheme sofisticate ale dialogului, fără a înțelege totuși de ce se petrece separarea dintre teologie și știință (ca două expresii ale aceleiași subiectivități în lume) și de ce există o dorință necurmată a psihicului de a le reconcilia. Pentru a aborda această problemă, întregul discurs referitor la știință și teologie trebuie să se schimbe la un „metanivel" la care problema teologiei și științei va fi percepută în întreaga sa istoricitate și în necesitatea sa soteriologică. Văzută din această perspectivă, *problema* teologiei și științei devine o *problemă de dezbinare* a spiritului uman, acea dezbinare pe care sufletul uman încearcă din răsputeri să o depășească. Din punct de vedere istoric, această dezbinare a fost tratată independent și deosebit de teologi și filosofi.

Se știe că teologia ortodoxă nu a fost niciodată angajată profund în discuții cu știința, deoarece, potrivit acestei teologii, știința, ca preocupare umană, ca împlinire specifică și concretă a evenimentelor existențiale, nu ar contrazice facticitatea și contingența oricărei existențe individuale (și cu atât mai puțin ar putea-o controla). Știința nu putea, și nu poate încă justifica propria facticitate ca aspect particular al subiectivității umane, în orizontul căreia activează. Teologia ortodoxă nu s-a temut de dezvoltările științei sau de aplicațiile acestora, pentru simplul motiv că realizările științifice nu puteau ataca taina subiectivității întrupate, care este, într-un fel, o preocupare majoră a teologiei. Chiar și atunci când rațiunea umană a încercat să-și proclame pretinsa autoapariție dintr-o materie preexistentă și impersonală a universului, teologia nu a replicat cu cunoașterea sa cu privire la originea ontologică a lucrurilor din univers, afirmată prin evenimentele personeității, a cărei rădăcină transcendentă și ireductibilă este inexplicabilă pentru știință și, potrivit teologiei, este susținută de puterea Celuilalt, Dumnezeu-Creatorul, Părintele neamului omenesc. Prin urmare, nu e o întâmplare faptul că teologia se numește *teologie existențială*: ea acordă întâietate existenței (exprimate prin intensitatea și

iminența unui anumit moment) personale concrete (ipostatice), ca fundament ontologic suprem al tuturor aspectelor realității. Această dimensiune existențială în teologie poate fi regăsită și în patristica greacă timpurie, care a fost masiv ignorată o bună perioadă de timp, dar față de care în zilele noastre crește încet interesul în rândul eruditilor teologi și savanți.

Totuși, idealul existențial al teologiei patristice a suferit o anumită denaturare pe parcursul istoriei. Potrivit lui G. Florovski, teologia ortodoxă din secolul XX a trecut printr-o criză existențială, care ar putea fi descrisă ca o separare a teologizării abstracte de liturghie și pierderea sensului tradiției de aderență la patristica greacă, înțeleasă ca elenism postcreștin. Cu alte cuvinte, conștiința Bisericii s-a pierdut în teologizare academică, ceea ce a împiedicat teologia să regândească în termeni moderni ruptura dintre creștinismul răsăritean și cel apusean și pe cea dintre monahism și secularism în existența Bisericii, care a contribuit indirect la fărâmițarea spiritului integral al omului în aspecte religioase și științifice. Aici s-ar putea pune o întrebare rezonabilă: poate teologia academică, golită de legăturile cu experierea eclezială a lui Dumnezeu și de afinitatea acesteia cu tradiția și performanțele ascetice ale Părinților, angaja în mod corespunzător și semnificativ un dialog cu știința fără a se reînnoi mai întâi ? Răspunsul pare, inevitabil, negativ. Pentru ca dialogul să fie posibil, ar trebui să se revină la tradițiile patristice ale teologiei și să se abordeze criza existențială prin racordarea teologiei la viața imediată a umanității. În acest scop, Florovski a susținut, încă din anii '30 ai secolului XX, o „sinteză neopatristică" în teologie, făcând din aceasta sarcina și scopul teologiei ortodoxe moderne. Aceasta implica redescoperirea gândirii Părinților ca atitudine existențială și orientare spirituală și fidelitatea față de elenismul creștin (ca primă sinteză între filosofia seculară și credința vie), încorporat ca eternă categorie a existenței creștine.

Este uimitor că, în aceeași perioadă istorică în care Florovski făcea apel la o sinteză neopatristică, a existat o tendință a cercurilor

filosofice de a critica știința și filosofia științifică pentru pierderea dimensiunii sale existențiale, pentru devalorizarea umanității și a valorii sale, pentru că a uitat de fundamentele facticității și de rădăcinile sale în tradiția filosofică, văzută ca o caracteristică distinctă a umanității, *entelehia*. Edmund Husserl a calificat această criză a științelor europene ca fiind legată de uitarea legăturilor cu tradiția spiritului uman, esențial spiritului european și purtător privilegiat al valorii teologice a filosofiei grecești (precreștine). Una dintre caracteristicile acestei crize este incapacitatea de a recunoaște facticitatea științei, adică simpla sa posibilitate ca aspect al condiției umane. De vreme ce această problemă rămâne încă nerezolvată, s-ar putea crede că nu poate exista un dialog adecvat și semnificativ între teologie și știință. Astfel, pentru ca acest dialog să fie coerent, ar trebui clarificată semnificația științei, revenindu-se la originile sale în spiritul uman și la considerarea acesteia ca aspect al evenimentelor existențiale.

Este interesant de văzut că, istoric, Florovski și Husserl au afirmat, independent unul de celălalt, valoarea tradiției ca fiind intrinsec grecească, deși influența elenistă era diferită în gândirea celor doi, fiind una a postcreștinismului elenist al Părinților, la Florovsky, și un elenism precreștin la Husserl (și într-o oarecare măsură la Heidegger). Vedem așadar că și Florovski, în apelul său la o sinteză neopatristică în teologie, și Husserl, cu proiectul său de descoperire a fundamentelor științei, au încercat să cerceteze teologia și știința, în mod corespunzător, la nivelul esenței lor, și în fiecare caz raportarea la această esență a fost găsită în umanitate și *telos* („sarcini infinite"), care a fost formulat pentru prima dată când spiritul filosofic european a fost creat de greci și a fost sanctificat mai târziu de patristica creștină. Prezența acestor sarcini infinite în parcursul istoriei poate fi numită *tradiție*. Pentru unii, tradiția poate însemna apelul la realități din trecut, de mult apuse, păstrate artificial în prezent. Din acest punct de vedere, trecutul este doar un sediment, o achiziție transmisă, pe care o acceptăm în tăcere ca pe o

problemă de actualitate, fără a fi conștienți de natura sa istorică. În acest caz, adepții postmodernismului vor fi tentați să respingă orice apel la tradiție, nu doar pe temeiul irelevanței sale totale pentru prezent, dar și ca un punct de poticnire a gândirii care împiedică dezvoltarea unor idei noi. Pentru gânditorii atenți, problema se află într-un plan diferit: tradiția este asociată în mare parte cu *istoricitatea* oricărui discurs intelectual, așa încât va fi tratată ca un *context* specific și concret reflectând caracterul evolutiv al oricărei strădanii intelectuale în cadrul procesului general de dezvoltare a umanității, care are teleologia sa implicită. În acest caz, realizările trecutului pot fi revitalizate și recuperate din starea lor sedimentară, fiind puse în legătură cu motivele care au instituit și au determinat inițial formarea pe mai departe a acestora. Într-un anumit sens, întreaga realitate articulată de umanitate în decursul istoriei poartă semnificația tradiției, adică este un rezultat acumulativ al multor generații de percepții umane formate în contact cu lumea. Pe scurt, tradiția este acel mod unic și cumulativ de a progresa în istorie care manifestă în afară întruchiparea *entelehiei* umane în lume și care conduce umanitatea către un anumit *telos*, ascuns unei cercetări imediate, dar prezent în sufletul uman în paradoxala sa absență. Astfel, un nou apel al teologiei și științei țintește să le repună pe amândouă în poziția lor corespunzătoare inseparabilă în cadrul *entelehiei* umanității.

Este foarte dificil de susținut relevanța gândirii patristice pentru dialogul cu știința într-o epocă a postmodernismului necontrolat. De vreme ce dialogul ca atare este o cucerire recentă în efortul umanității de a reface unitatea spiritului său fărâmițat, acesta trebuie să învețe din ceea ce numim tradiție, înțeleasă într-un sens intelectual mai larg. Într-adevăr, dialogul între știință și religie, așa cum este el în Apus, este caracterizat de diferite scheme și clasificări care discută dacă teorii științifice și idei și viziuni teologice sunt sau nu compatibile, dacă sunt în consonanță sau nu. În aceste clasificări, și științei, și teologiei, li se conferă un statut epistemologic și socio-istoric, adică

sunt considerate fragmente uniforme ale condiției umane socio-istorice care pot fi simplu relaționate și comparate într-un cadru oarecum arbitrar al minții. Dialogul dintre știință și religie poate conduce așadar la orice, în funcție de poziția ideologică, culturală sau pur și simplu intelectuală pe care o ia fiecare gânditor care încearcă acest dialog. Valoarea acestui „dialog" legat de *adevăr* este neclară, iar esența sa este ascunsă, pentru că nu abordează problema semnificației științei și religiei în perspectiva evoluției generale a spiritului uman, scopul său final în înțelegerea și descoperirea locului și destinului umanității în univers. Astfel, dialogul dintre știință și teologie primește sensul de legătură cu adevărul atunci când este tratat ca întâlnire a celor două tradiții ale spiritului uman care, cu toată aparenta lor fragmentare, urmează o anumită *teleologie* comună pe care acest dialog încearcă să o articuleze.

Tradiție în teologie înseamnă că teologia nu e o realizare ingenioasă a unui filosof religios individual, nici un simplu rezultat cumulativ al unor generații de meditație religioasă; este integritatea experienței religioase din Biserică, catolicitatea intrinsecă care este afirmată prin interacțiunea spiritului uman cu Duhul lui Dumnezeu. Tradiția teologiei nu e doar o „repetiție" a acelor evenimente religioase comemorate liturgic; nu înseamnă doar recitarea textelor și citirea pasivă a Părinților Bisericii. Mai curând procesul de invocare constantă a prezenței lui Dumnezeu în Biserică și în lume săvârșește (în uniformitatea sa „monotonă" cu trecutul) un element ontologic de ipostaziere a realității Bisericii și a teologiei sale. A fi în tradiție înseamnă a fi pe linia modului creștin, specific și concret de viață, care este o modalitate ontologică (existențială, nu doar psihologică) a celor ce urmează credința creștină. Eficacitatea trecutului în prezentul experienței religioase face ca teologia să nu ia formele arbitrare și să nu urmeze dezvoltările pe care gândirea postmodernă ar dori să le promoveze. Trecutul experienței creștine este conținut în și implicat prin prezent, ceea ce face ca istoria să nu fie ceva străin percepției noastre despre Dumnezeu aici și acum,

ci ceva intrinsec încorporat în felul în care îl afirmăm pe Dumnezeu și suntem în comuniune cu el. Atunci când creștinătatea apelează la tradiția apostolică și patristică, aceasta nu înseamnă doar meditație intelectuală și pasivă la viețile și gândirea predecesorilor în credință, ci mai curând comuniune cu ei, ca și când ar fi cu adevărat prezenți în mijlocul nostru. Este vorba de o comuniune cu persoanele prin intermediul cărora am avansat în experierea lui Dumnezeu. Totuși, experierea lui Dumnezeu prin Părinți nu este, în acest context, doar o problemă personală; nicio experiență adevărată nu e posibilă dacă este golită de dimensiunea comună, eclezială.

În sens larg, tradiția poate fi înțeleasă ca *tradiție vie*, care formează structura existențială a omenirii, nu ca o stare statică și fără viață. Orice încercare ipotetică de a ocoli tradiția este zadarnică, deoarece, dacă acest lucru ar fi posibil, ar implica o ieșire din structura existențială a umanității, adică transformarea umanității în ceva care nu este omenesc (mai precis, inuman). De aceea, tradiția înțeleasă în acest sens este implicit prezentă în toate acțiunile și înțelegerile noastre. Întrucât este o tradiție vie, evoluează: se confruntă cu provocări din partea umanității aflate în evoluție care uneori este influențată de impulsuri dramatice instinctive și impersonale. Tocmai în acest sens prezența tradiției este un memento că subiectivitatea umană ar trebui să se implice în propria autoevaluare, poziționându-se în interiorul tradiției. Totuși, ceea ce este numit popular reînnoire sau renaștere a tradiției nu este o ieșire din tradiție, ci o încorporare a unor idei noi în aceeași tradiție, însă în contextul epocii actuale. Se poate spune încă cu și mai mare tărie că apelul la tradiție în epoca noastră este cerut de dezvoltările interne ale condiției umane, care cer ca acestea să fie regândite în contextul istoric general al umanității, să le percepem din perspectiva sarcinilor *teleologice* ale spiritului uman.

La o evaluare din această perspectivă a semnificației dialogului contemporan știință-religie, pare îndoielnic că acest dialog are sens în condițiile în care eludează aspectul tradițional și

istoric al teologiei și tradiția filosofică a științei. După cum am menționat deja, pot fi propuse scheme de dialog diferit în condițiile postmodernității, dar niciuna dintre ele nu e intrinsec obligatorie. Sunt doar descoperiri arbitrare ale minții discursive eliberate, care ține să se considere eliberată de orice formă tradițională de gândire, depășind orice limite științifice și teologice. În pretenția sa de a fi „obiectivă“ și „nepătimașă“, mintea uită că însăși capacitatea sa de a transcende datul imediat și locul însuși printr-un discurs metaștiințific și metateologic este legată până la urmă de locul acestei minți în dezvoltarea generală a spiritului uman, în care separarea între intenționalitățile științifice și cele teologice reprezintă nu doar un fapt istoric, ci antinomia fundamentală a revelației lui Dumnezeu în lume, susținută de poziția complicată a Bisericii, conform căreia el este în această lume fără a fi din această lume.

În virtutea celor spuse până acum, pare foarte îndrăzneț, dacă nu cumva naiv, să încercăm să abordăm dialogul dintre știință și teologie în epoca postmodernă contemporană scoțându-l din contextul spiritual general al revelației lui Dumnezeu către om în lume. Deși teologia și știința sunt plasate pe același nivel intelectual, dimensiunile mistică și eclezială ale teologiei sunt eliminate, iar rațiunea își asumă preeminență asupra științei și teologiei.

Astfel, dialogul dintre știință și teologie nu poate fi conceput din afara tradiției Bisericii, care este activă prin acțiunea constantă a Duhului lui Dumnezeu asupra istoriei și, în termeni neecleziali, poate fi înțeleasă ca o apariție a *telos*-ului spiritului uman în istorie. Dialogul devine astfel o încercare dureroasă a spiritului uman de a detecta unele caracteristici teleologice comune în tendințele sale fragmentare.

Oportunitatea invocării filosofiei fenomenologice pentru a realiza sinteza neopatristică dintre teologie și știință este oferită de poziția specială pe care o ocupă fenomenologia în peisajul tranziției de la filosofia modernității la cea a postmodernității. Este cunoscut că trăsătura caracteristică a modernității a fost

aceea de a proclama autonomia rațiunii în știință, filosofie, politică etc. Acesta a fost un contrast major față de filosofia antică și medievală în care rațiunea era înțeleasă ca fiind indisolubil legată de manifestarea lucrurilor, iar acele descoperiri aveau sens numai în contextul căutării adevărului. Din cauza acestei pierderi a idealului adevărului, modernitatea, cu promisiunea victoriei finale a rațiunii închise în sine, a deviat până la urmă considerabil de la exercitarea rațiunii în serviciul cunoașterii și a evoluat într-un exercițiu al unei voințe de putere. Se poate spune că era postmodernității a apărut când această „evoluție" a modernității a fost văzută și înțeleasă. Înțelegând postmodernitatea, care în mediul academic se dezvăluie cu mare putere în științele umaniste, putem anticipa creșterea interesului față de dialogul dintre știință și teologie în Apus: nu slujirea cunoașterii este în discuție aici, ci dominarea și disputa ideologică și chiar politică. În acest sens, dialogul între știință și religie, așa cum se desfășoară el în cele mai multe variante occidentale, este o realizare tipic postmodernă. Cititorul poate anticipa și că în această carte este susținută o atitudine diferită față de acest dialog, pentru că e foarte preocupată de chestiunea *adevărului*: care este adevărul dialogului dintre teologie și știință și dacă acest adevăr poate fi stabilit printr-o sinteză care conține elemente premoderne prin care depășirea voluntarismului postmodernității să poată fi regândită ca o nouă întrupare a premodernității, înțeleasă ca angajament față de *adevăr*, care nu e o construcție omenească, ci destinul omenirii, *telos*-ul ei.

Fenomenologia poate avea un rol ideal când vine vorba despre continuarea unei sinteze post-postmoderne (dar și neopremoderne) între teologie și știință, pentru că se detașează de modernitate și săvârșește restaurarea convingerilor intelectuale și spirituale care au determinat teologia, filosofia și știința antice și medievale. Ca și teologia patristică și filosofia premodernă, fenomenologia înțelege rațiunea ca progresând către adevăr, adică există o teleologie ascunsă a rațiunii. Prin cunoașterea detaliată a intenționalităților subiectivității umane direcționate înspre

adevăr, ca şi printr-o convingere solidă că această subiectivitate corespunde condiţiilor concrete de viaţă (aşa încât centrul dezvăluirii adevărului redevin fiinţele ipostatice concrete), fenomenologia permite nu doar recuperarea şi continuarea ideilor teologice şi filosofice vechi, ci şi rezolvarea problemelor epistemologice ale ştiinţei moderne, manifestându-se astfel ca un instrument ideal în crearea unei sinteze între teologia tradiţională şi ştiinţa modernă.

Scopul general al implicării fenomenologiei în dialogul dintre ştiinţă şi teologie este acela de a aborda cea mai nesatisfăcătoare chestiune a uniformităţii epistemologice (sau chiar ontologice) dintre ştiinţă şi teologie, presupusă în dialogul dintre acestea. Tratat din punct de vedere fenomenologic, dialogul, în formele lui diverse în Occident, este exercitat în secţiuni ale *atitudinii naturale* ale minţii umane, comparând realităţile susţinute de ştiinţă şi convingerile teologiei ca şi când ar putea exista independent de prezenţa vie a persoanei, care este chiar centrul articulării viziunii despre lume şi a experierii lui Dumnezeu şi astfel punctul iniţial şi fundamental de plecare în dialogul dintre ştiinţă şi teologie. Teologia, în sens patristic, înseamnă experierea prezenţei vii a lui Dumnezeu în comuniune, potenţial dăruită omului în însuşi faptul existenţei, astfel încât pe fundalul existenţei şi prezenţei toate articulaţiile lucrurilor exterioare (inclusiv cele ştiinţifice) îşi primesc sensul şi interpretarea lor. Din această perspectivă, metodologia medierii dintre ştiinţă şi teologie îşi va asuma reevaluarea ştiinţei şi revelaţia contextelor preştiinţifice care oferă câteva repere ale ştiinţei şi indică fundamentul de bază al acesteia. Dialogul dintre teologie şi ştiinţă nu se va referi doar la o simplă comparaţie între teorii şi practici ştiinţifice şi implicaţiile seculare ale religiei, ci în primul rând o înţelegere clară a faptului că ştiinţa însăşi este posibilă numai ca mod al experienţei lumii oferită omenirii prin comuniunea vie cu Dumnezeu.

Filosofia fenomenologică identifică structurile precategoriale ale experienţei ştiinţifice cu ceea ce numeşte lumea experienţei

personale[2], ca mediul sălăşluirii imediate a subiectivităţii umane. Structurile lumii experienţei personale pot fi apoi puse în legătură cu articulaţiile teologice ale condiţiei umane. Dacă ar fi încheiată munca de revelare a prezenţei subiectivităţii umane în teoriile ştiinţifice, s-ar putea vedea că toate caracteristicile teoriilor ştiinţifice reflectă esenţa fenomenului umanităţii. Atât pentru ştiinţă, cât şi pentru teologie, referinţa supremă a percepţiilor în curs de acumulare este subiectul transcendental, umanitatea ipostatică, cea care, fiind în mod paradoxal limitată de întruparea sa fizică şi biologică, adică fiind conţinută de univers ca parte, conţine, în acelaşi timp, întregul univers în intuiţia sa, prin puterea raţiunii şi a harului. Astfel, se poate conchide că ştiinţa şi teologia pot fi legate de faptul fundamental existenţial al unităţii lor inerente în fenomenul umanităţii, iar comparaţia nu e inutilă doar pentru că la suprafaţă spiritul ştiinţific şi religios este divizat.

În vreme ce ştiinţa încearcă, cu logica sa naturalistă şi raţionalistă, să stabilească obiectivitatea cunoaşterii, ascunzând astfel involuntar structurile lumii experienţei personale, teologia este, dimpotrivă, extrem de preocupată de articulaţiile lumii experienţei personale ca existenţă-în-situare, nu depărtare de aceasta. Semnificaţiile unei astfel de articulaţii sunt totuşi destul de diferite în ambele situaţii. Condiţia umană ca manifestare a chipului creat al Dumnezeului prezent în lume, atunci când este articulată teologic, nu este centrată pe miezul „natural" (fizic, biologic, psihologic) al lumii (cum se întâmplă în ştiinţă), fiind mai degrabă afirmată prin participarea-comuniunea personală a fiinţelor umane la Divinitate. Opoziţia dintre adevărul teologiei şi adevărurile ştiinţei îşi are rădăcinile, în cele mai multe cazuri,

---

[2] În original, *life-world*. Conceptul este inspirat în limba engleză de termenul german *Lebenswelt*, care defineşte, în fenomenologie, lumea pe care o experiem cu toţii în mod direct, imediat, în experienţa de zi cu zi, spre deosebire de lumea percepută pe cale experimentală, în ştiinţele naturale, prin categoriile intelectului, în cazul filosofiei etc. Conceptul este foarte bine structurat în fenomenologia lui Edward Husserl. Termenul mai este tradus în limba română şi prin „lumea vieţii". (*n. trad.*).

în deconectarea acestor adevăruri de la ideea de comuniune. Ruptura dintre teologie și știință poate fi depășită dacă amândouă își recapătă statutul relațional cuvenit în comuniunea văzută într-o dimensiune cosmică. Compoziția naturii în știință și afirmarea prezenței lui Dumnezeu în lume prin experiență religioasă își au originea în aceeași sursă, ca produse și corelate ale actelor conștiente săvârșite ca moduri ale participării-comuniunii. Prin această articulare a naturii de către subiectivitatea umană întrupată, natura se manifestă ca mod particular al relației dintre om și Dumnezeu. Știința se descoperă astfel ca manieră de experiere a lui Dumnezeu, iar Euharistia ca expresie a relației omenești cu Dumnezeu. Descoperirea dimensiunii paraeuharistice implicite în știința contemporană (ca o altă caracteristică a inerenței științei în umanitate) indică sursa supremă a teologiei și științei, adică subiectivitatea generată de om, făcută după chipul lui Dumnezeu. Aici fenomenologia poate servi ca instrument intelectual eficient pentru explicarea prezenței umanității pe fondul discursului științific modern, conectând astfel știința și teologia.

1

Un etos neopatristic în dialogul dintre știință și teologie

O teologie preocupată de punerea în evidență a destinului umanității și a sensului istoriei nu poate evita contactul cu lumea în care oamenii își trăiesc în mod real viața. De aceea, teologia ortodoxă a devenit — împreună cu cea occidentală — o teologie a lumii, revenind prin aceasta la tradiția Părinților Răsăriteni care au avut o viziune asupra cosmosului recapitulat în Dumnezeu. Din acest punct de vedere, cea mai importantă problemă a teologiei ortodoxe de mâine va fi să reconcilieze viziunea despre cosmos a Părinților cu cea care se conturează ca rezultat al științelor naturale... Teologia trebuie să rămână deschisă pentru a cuprinde atât umanitatea, cât și cosmosul; trebuie să ia în calcul și aspirațiile întregii omeniri, și rezultatele științei și tehnologiei moderne.

Pr. Dumitru Stăniloae (1980), *Theology and the Church*, pp. 224, 226

Apelul lui Florovski pentru o sinteză neopatristică în teologie

Tradiția Bisericii este adesea numită apostolică și patristică. Totuși, similitudinea poziției istorice a celor care trăiesc în secolul XXI cu cea a Părinților Bisericii este dată de faptul că trăim în aceeași realitate istorică, adică în perioada de după Hristos, în care Părinții au trăit și au proclamat mesajul acestuia. În acest sens, epoca noastră poate fi considerată încă epoca Părinților, iar apelul la tradiție ca îndrumar al dezvoltării teologice moderne este efectiv unul la o nouă sinteză patristică, sinteza epocii noastre.[1]

[1] Merită amintit cititorilor că ceea ce este cunoscut în general ca perioada „patristică“ corespunde erei istorice în care doctrinele creștine erau stabilite de către Părinții Bisericii, într-o serie de sinoade bisericești. Perioada patristică, așa cum este ea înțeleasă de creștinismul ortodox, este adesea

În secolul XX, când Biserica Ortodoxă din Uniunea Sovietică a suferit persecuții și distrugeri, iar idealul unei națiuni creștine s-a prăbușit într-un război civil fratricid, gânditorii creștini și teologii ruși au încercat să înțeleagă nu numai natura subiacentă a unei astfel de catastrofe, care a făcut ca simfonia dintre Biserică și stat să înceteze, ci și semnificația Bisericii Ortodoxe și a teologiei sale în noile condiții istorice, în care s-a produs un fel de decuplare a identității religioase de etnicitate. „Ce este Biserica ?" și „Ce este teologia ?" — acestea sunt întrebări pe care personalități religioase rusești au încercat să le înțeleagă în exil, departe de Rusia. Prin prisma reevaluării istorice și a introspecției critice a trecutului imediat s-a produs renașterea gândirii teologice rusești, pe linia a două direcții dominante: ecleziologia, cu preocuparea acesteia de a clarifica întrebarea „Ce este Biserica ?", și o altă întrebare existențială strâns legată de ecleziologie, „Ce este persoana umană ?" (pentru că numai în Biserică persoanele devin ele însele în mod autentic).[2] După cum vom demonstra mai departe, cea de-a doua întrebare este una dintre problemele sintezei neopatristice în teologie, astfel încât încercarea noastră de a implica știința în dialogul cu teologia pe linia aceleiași tendințe este în mod intrinsec existențială și ecleziologică.[3]

---

extinsă mult dincolo de limitele istorice „oficiale", cel puțin până în secolul al XIV-lea, secolul Sfântului Grigore Palama. Într-un anumit sens chiar, epoca patristică nu s-a încheiat niciodată: „În ochii Ortodoxiei, « Epoca Părinților » nu s-a încheiat în secolul al V-lea, pentru că mulți scriitori de după aceea sunt la rândul lor « Părinți »... Este periculos să îi privim pe « Părinți » ca pe un cerc închis al unor scrieri aparținând în exclusivitate trecutului; oare nu poate produce epoca noastră un nou Vasile sau un Atanasie ?" (Ware, K. [1997], *The Orthodox Church*, New York, Penguin, p. 212).

[2] Aceasta a fost teza principală a expunerii episcopului Kallistos din Diocleea „Teologia ortodoxă în noul mileniu: care e cea mai importantă problemă ?", susținută la Școala de Vară a Institutului pentru Studii Creștin Ortodoxe, la Cambridge, în iulie 2003 (nepublicată).

[3] O sinteză neopatristică nu pretinde să construiască o antropologie completă și fixă, urmând astfel o lungă tradiție a Răsăritului creștin care nu a avut niciun sistem obligatoriu (pentru credincioși) de vederi despre om și

Referindu-se la realitățile istorice ale teologiei ortodoxe ruse de dinaintea revoluției din 1917, Florovski admite că teologia a experimentat o criză existențială, prin înstrăinarea sa de viața mistică a Bisericii, prin faptul că a fost în mod esențial o formă de exercițiu mental cu relevanță numai pentru cercurile esoterice din jurul Bisericii:

> Teologia a rămas o enclavă în organismul Bisericii. Pe măsură ce s-a dezvoltat într-un mediu artificial și în izolare, a devenit și a rămas o disciplină scolastică, din ce în ce mai mult o materie care este predată, din ce în ce mai puțin o căutare a adevărului sau o mărturisire de credință. Gândirea teologică și-a pierdut gradual facultatea de a se aplica pulsațiilor vieții Bisericii. Nu a mai găsit drumul spre inima acesteia. Nu a mai atras nici atenția, nici simpatia cercurilor sociale largi și populare ale Bisericii.[4]

Dacă teologia a fost înstrăinată de viața credinței și experierea mistică a lui Dumnezeu în cadrul Bisericii, nu trebuie să ne mirăm că ea a fost înstrăinată cu desăvârșire de viața socială și a fost complet insensibilă la acele dezvoltări din sfera spiritului uman care s-au petrecut în filosofie și știință. Teologia nu a fost adusă la zi, nu doar datorită pierderii capacității de a se aplica

---

cosmos. Atitudinea teologică răsăriteană a fost foarte relaxată față de sistemele de cunoaștere bazate pe știința seculară și filosofie, oferind astfel o libertate neștirbită în descoperirea condiției umane și în abținerea de la orice tentativă de a trata dezbaterea în continuă creștere legată de condiția umană ca adevărul în ultimă instanță. Apofatismul intrinsec față de antropologie garanta libertatea științei și filosofiei de a exprima puncte de vedere despre umanitate, fără a le epuiza complet. Afirmația majoră a creștinismului referitoare la chipul divin în om poate fi doar comentată și îmbogățită în sensuri de avansuri în știință și filosofie, dar nicidecum abolită și redusă la o expresie conceptuală fixă.

[4] Florovsky, G. (1975), „The ways of Russian theology", în *Aspects of Church History* (Collected Works of Georges Florovsky, 4), Belmont, Nordland, p. 187.

pulsațiilor vieții Bisericii, ci și pentru faptul că a fost și mai puțin capabilă să reacționeze la pulsațiile vieții spiritului secular. Totuși, impactul teologiei asupra rațiunii în continuă evoluție a istoriei umane se poate realiza numai „când teologia se va întoarce la profunzimile Bisericii și le va lumina din interior, când rațiunea își va găsi centrul în inimă, iar inima se va maturiza prin meditație rațională“[5]. La fel cum rațiunea, golită de lumina intelectului spiritual și a inimii, nu poate atinge claritatea adevărului, în tendințele și în istoricitatea sa, inima, golită de reflecția rațională asupra mișcărilor și experiențelor proprii, nu se poate face simțită în viața publică a Bisericii; ceea ce (inimii) îi lipsește este exact ceea ce s-a numit „teologie“ în epoca patristică, adică teologie în calitate de credință demonstrată.

Pentru Florovski, această lipsă de maturizare a inimii teologice prin meditație rațională a fost asociată cu căderea în desuetudine a tradiției patristice, și aici se poate identifica originea tezei sale potrivit căreia scopul teologiei trebuie pus în legătură cu redobândirea stilului și a metodelor Părinților. Cu toate acestea, dobândirea a ceea ce Florovski numește „minte patristică“ nu este doar o simplă cunoaștere a textelor vechi și o extragere a citatelor relevante pentru argumentele moderne; este mai curând o posesie a teologiei Părinților *din interior.*[6] Dobândirea „minții patristice“ înseamnă prin urmare dezvoltarea unei facultăți a *intuiției* capabile să recunoască în Părinți adevăratul martor și mărturia mereu prezentă a Bisericii, care a supraviețuit tuturor cataclismelor istoriei sale și ale istoriei în general[7], adică să

---

[5] *Ibid.*, p. 191.

[6] *Ibid.*, p. 191.

[7] „Lumea contemporană nouă, atee și plină de necredință, nu se aseamănă oare într-un anumit sens cu lumea precreștină, reînnoită de aceeași întrepătrundere a tendințelor religiilor false, sceptice și antiteiste? În fața unei astfel de lumi, teologia trebuie să devină, cu atât mai mult, încă o dată mărturisitoare. Sistemul teologic nu poate fi un simplu produs al erudiției; nu se poate naște doar din reflecția filosofică. Are nevoie și de experiența rugăciunii, concentrării spirituale, solicitudinii pastorale.“ (*Ibid.*, p. 207)

recunoască Rațiunea (*logos*-ul) care stă la baza dezvoltării conștiinței Bisericii, Rațiunea care formează *telos*-ul. Aceasta înseamnă că întoarcerea la trecut, atunci când vine vorba de moștenirea Părinților, nu înseamnă repetarea a ceea ce au spus ca împrumuturi din trecut, ci restaurarea *spiritului* Părinților ca ghid către viitor. Reintegrarea minții noastre cu spiritul Părinților implică și restaurarea catolicității noastre cu Părinții ca o comuniune universală care poate valida efectiv pretenția de autenticitate și adevăr, obținută în tradiția vie, în mijlocul mediului cultural postmodern contemporan. Totuși, întoarcerea la Părinți trebuie să fie creativă, ceea ce implică „reevaluarea întrebărilor și răspunsurilor Părinților" cu un element de autocritică. „Nu trebuie doar să păstrăm experiența Părinților, ci mai ales să o amplificăm pe măsură ce o descoperim și să o folosim pentru a crea o lucrare vie"[8], ceea ce, potrivit lui Florovski, „ne duce către conceptul de *sinteză neopatristică*, ca sarcină și țintă a teologiei ortodoxe din zilele noastre"[9].

Este evident că etosul sintezei neopatristice constă în implicarea gândirii teologice într-un proces istoric înțeles nu ca un flux contingent de evenimente și întâmplări din societatea umană, ci ca un *proces teoantropic* determinat de evenimente biblice precum Creația, Întruparea, Învierea și Cincizecimea, al căror scop este unirea cu Dumnezeu. Aceasta înseamnă că toate modurile de exprimare particulare ale vieții bisericești și teologia Bisericii, deși pot apărea (unor conștiințe non-ecleziale) ca fiind contingente istoric și arhaice, în profunzimea lor au o semnificație foarte importantă, pentru că toate au fost sfințite de acțiunea Duhului Sfânt în diferite stadii ale istoriei umanității. Manifestarea acestei sfințiri, întruparea sa istorică, este cultul Bisericii, ontologia sa euharistică ce face ca Biserica să existe și să

---

[8] *Ibid.*, p. 200.

[9] G. Florovsky (1975), „Patristic theology and the ethos of the Orthodox Church", în *Aspects of Church History*, p. 22. (Vezi și G.H. Williams [1993], „The neo-patristic synthesis of Georges Florovsky", în A. Blane [ed.], *Georges Florovsky*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, pp. 287–340.)

fie vie. În vremuri patristice, teologia nu se putea concepe fără adorație, iar ortodocșii au rămas mereu în tradiția Părinților ca adoratori[10]; tocmai de aceea „trebuie să fie în aceeași tradiție și ca « teologi ». Numai așa poate fi păstrată și întărită integritatea existenței ortodoxe".[11] Rezultă că acesta este și motivul pentru care o sinteză neopatristică trebuie considerată sarcina și țelul teologiei ortodoxe, nu doar în ce privește propria dezvoltare, ci și interacțiunea cu lumea gândirii filosofice și științifice contemporane.

Sinteză neopatristică și teologie ortodoxă în secolul XX

Apelul lui Florovski la o „sinteză neopatristică" a fost urmat, în secolul XX, de câțiva teologi ruși de peste hotare, precum Vladimir Losski, John Meyendorf, Kiprian Kern și, până la un punct, Alexander Schmemann. Toți cei care au studiat și au contribuit la dezvoltarea vechilor idei patristice pot fi considerați ca Părinți ai Bisericii, pentru că au contribuit la moștenirea patristică, care se extinde de-a lungul timpului și are un mod de existență perpetuă, ca și Biserica. De aceea, teologii contemporani ai Bisericii Ortodoxe care au meditat profund asupra scrierilor Părinților din vechime și care și-au făcut maniera proprie, unică de a comunica cu Dumnezeu trebuie studiați și înțeleși pentru a continua linia necurmată a deplinătății și tradiției ecleziale. În acest sens, tradiția se afirmă ca o „tradiție vie" și necurmată, iar epoca Părinților nu s-a încheiat în trecut. Ascetica Bisericii Ortodoxe, mereu prezentă în mintea Părinților prin cult și liturghie, fără a-și pierde vreodată legătura cu aceasta, ne dă un exemplu contemporan „practic" de sinteză patristică, care ar

---

[10] Părinții erau ființe ecleziale: au proclamat mărturia lor într-un context eclezial, și de aceea au fost ortodocși în sensul cel mai pur al cuvântului. (Vezi C. Yannaras [1998], *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, Edinburgh, T&T Clark, pp. 151–153.)

[11] G. Florovski, „Patristic theology and the ethos of the Orthodox Church", p. 22.

trebui studiat. Sub acest aspect, trebuie luată în calcul gândirea Sfântului Siluan Athonitul, exprimată în scris de elevul său, arhimandritul Sofronie (Saharov)[12], pentru a vedea ce formă poate lua gândirea Părinților în viața spirituală modernă.

În ciuda faptului că apelul neopatristic provine din școala teologică rusă, susținerea unei „schimbări teologice" sub sloganul „înapoi la Părinți" l-a făcut pe Florovski un teolog panortodox special, capabil să depășească apartenența inițială la teologia națională. Natura panortodoxă a acestui apel a fost o mișcare înainte caracteristică (în dezvoltarea teologică a secolului XX) realizată prin întoarcerea la Părinți, care erau episcopi și aparțineau Bisericii Ortodoxe în general, fiindu-i numitorul și moștenirea comune. Apelul lui Florovski în favoarea unei sinteze neopatristice a fost împărtășit și dus mai departe de I. Zizioulas[13] (mitropolit de Pergam), C. Yannaras[14], G. Mantzaridis[15], P. Nellas[16] și alții.

---

[12] Vezi, de exmplu, S. Saharov (1973), *The Monk of Mount Athos*, Londra și Oxford, Mowbrays.

[13] Zizioulas a fost influențat de ideile lui Florovski și ale altor teologi ruși. Vezi o discutare cuprinzătoare a dezbaterii sale cu Florovski în P. McPartlan (1993), *The Eucharist Makes the Church: Henry de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh, T&T Clark, pp. 7–10, 212–239. Cărțile mari ale lui Zizioulas sunt: *Being as Communion*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, și *Communion and Otherness*, Londra și New York, T&T Clarck.

[14] Există câteva traduceri în engleză ale cărților lui C. Yannaras, relevante pentru discuția noastră. Vezi, de exemplu, C. Yannaras (1996), *The Freedom of Morality*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press [tradusă și în română, *Libertatea moralei*, Anastasia, București 2002 — *n. tr.*]; (2004) *On the Absence of Unknowability of God*, Londra și New York, T&T Clark; (2005), *Person and Eros* (în rusă), Moscova, Rosspain [tradusă în limba română, *Persoană și eros*, Anastasia, București 2002 — *n. tr.*].

[15] Vezi de exemplu, G.I. Mantzaridis (1984), *The Deification of Man. St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.

[16] Vezi, de exemplu, P. Nellas (1997), *The Deification of Man. Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.

Moștenirea patristică a primit clarificări ulterioare prin opera unui teolog ortodox francez, Olivier Clément[17], și a unui cunoscut teolog român, părintele Dumitru Stăniloae[18]. În lumea anglo-saxonă, cel mai important studiu referitor la gândirea Părinților din vechime cu privire la diferite aspecte ale teologiei și spiritualității lor relevante pentru problemele epocii moderne a fost realizat de către episcopul Kallistos (Ware) al Diocleei. Cu siguranță, nu pot fi trecuți cu vederea numeroșii savanți patrologici care au studiat, strict academic, Părinții Bisericii dintr-un interes filosofic, istoric și lingvistic. Se cuvine adăugat avertismentul că studierea disproporționată a patristicii (din altă perspectivă decât preaplinul credinței) poate fi interesantă, dar și riscantă. Un astfel de studiu nu înseamnă neapărat înțelegerea gândirii lor și comuniunea vie cu ei. Astfel, studiul patristic ca disciplină academică este un aspect valoros al istoriei Bisericii, dar în mod cert nu atinge scopul unei sinteze neopatristice de a transforma mentalitatea creată de oameni și a transfigura intenționalitatea în spiritul și maniera Părinților. Ideea lui Florovski că teologia trebuie înnoită și redirecționată spre rădăcinile ei patristice înseamnă exact că ea nu poate fi despărțită de experiența Bisericii și, în toate încercările sale de a se adresa lumii contemporane, trebuie păstrată o dimensiune eclezială, ca factor constant al oricărei teologizări.

Prin susținerea reînvierii minții patristice, Florovski a influențat și inspirat unii teologi neortodocși faimoși ai secolului XX, care au contribuit la studierea Părinților răsăriteni și au ajutat la popularizarea ideilor acestora în sfera gândirii teologice și filosofice occidentale. Doresc să menționez aici gânditori romano-catolici precum Henry de Lubac[19], Jean

---

[17] Vezi, de exemplu, O. Clément (1976), *Le Christ Terre des Vivants*, Collection *Spiritualité Orientale*, nr. 17, Begrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellfontaine; O. Clément (2000), *On Human Beings: A Spiritual Anthropology*, Londra, New City.

[18] Vezi, de exemplu, D. Stăniloae (1980), *Theology and the Church*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.

[19] Un studiu cuprinzător al gândirii și scrierilor lui Lubac legate de polemica cu I. Zizioulas poate fi găsit în McPartlan, *Eucharist Makes the Church*.

Daniélou[20] și Hans Urs von Balthasar[21]. Un loc aparte în această scurtă listă îl are Thomas Torrance, care susține cu tărie importanța înțelegerii Părinților greci și latini pentru a clarifica, în „epoca științifică" în care trăim, anumite chestiuni teologice fundamentale (cum ar fi, de exemplu, Întruparea) și importanța lor pentru dialogul cu știința.[22] Simplul fapt că acești gânditori neortodocși au depășit granițele istorice ale teologiei lor confesionale și au apelat la rădăcinile doctrinei creștine unite vorbește de la sine despre necesitatea imperioasă a unei sinteze unificate a teologiei creștine bazate pe fundamentele sale patristice.

O sinteză neopatristică a devenit actuală în secolul XX, pentru că a fost însoțită de redescoperirea moștenirii Sfântului Maxim Mărturisitorul[23], a Sfântului Grigore Palama[24] și a principalului

[20] Vezi, de exemplu, cartea sa referitoare la Sf. Grigore de Nyssa (1954), *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier.

[21] Vezi, de exemplu, cărțile sale despre Sf. Grigore de Nyssa (1995), *Presence and Thought. Essays on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, San Francisco, Ignatius Press, și despre Sf. Maxim Mărturisitorul (2003), *Cosmic Liturgy. The Univers according to Maximus the Confessor*, San Francisco, Ignatius Press.

[22] Vezi, de exemplu, cărțile sale (1997), *Space, Time and Incarnation*, Edinburgh, T&T Clark; (1997), *Divine Meaning*, Edinburgh, T&T Clark.

[23] Cercetările legate de Sfântul Maxim Mărturisitorul, inclusiv traducerea operei sale în limbile europene, s-au intensificat în ultimele decenii. Trebuie menționată aici, mai întâi, excepționala carte a lui L. Thunberg (1995), *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago, Open Court, și cartea lui A. Louth (1996), *Maximus the Confessor*, Londra, Routledge. Vezi și cartea lui P.M. Blowers și R.L. Wilken (2003), *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ, Selected Writings from St Maximus the Confessor*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press. Trebuie menționată și o cercetare susținută a operei Sfântului Maxim realizată de savantul francez J.-C. Larchet; vezi, de exemplu, cartea sa (1996), *La Divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris, Les Editions du Cerf. Vezi și cea mai nouă lucrare referitoare la hristologia Sfântului Maxim a lui D. Bathrellos (2004), *The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of St Maximus the Confessor*, Oxford și New York, Oxford University Press.

[24] Vezi, de exemplu, K. Kern (1996), *Antropologia Sfântului Grigore Palama* (în rusă), Moscova, Palomnik, J. Meyendorf (1998), *A Study of Gregory of Palamas*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.

izvor al spiritualității ortodoxe, *Filocalia*[25]. Trebuie să remarcăm în mod special patristica orientală (siriană), ale cărei numeroase documente au devenit accesibile studiului general și au fost (parțial) traduse în limbile europene de curând. A venit momentul pentru o atenție sporită față de ceea ce se poate numi „patristică rusă" (cu referire la numeroase scrieri spirituale din Rusia prerevoluționară și la literatura mai recentă care, deși exista pe vremea lui Florovski, nu a fost apreciată de teologii ruși și nici cunoscută gândirii religioase occidentale).[26] Se cuvine să reafirmăm că întregul etos al apelului neopatristic vizează reafirmarea cu o forță înnoită a faptului că teologia, în înțelegerea sa cu adevărat patristică, este inseparabilă de cult, adică de experiența rugăciunii și a liturghiei. Florovski a numit aceasta dobândirea „minții patristice": perceperea teologiei în contextul viu al credinței care înlocuiește toate proiecțiile teologice intelectuale cu experierea imediată a lui Dumnezeu, fără de care orice teologie se transformă într-o „dialectică seacă, o polilogie inutilă, fără nicio substanță spirituală".[27] Lucrul fundamental pentru Florovski a fost susținerea integrității gândirii teologice, care cuprinde nu atât citate și citire detașată a Scripturilor și Părinților, ci, mai curând, o participare activă în comuniune cu Părinții ca persoane la experiența pe care ei au avut-o cu Dumnezeu și la viața lor; această comuniune peste secole poate fi atinsă numai în integritatea experienței cultuale și euharistice a Bisericii, ca factor al perpetuității și existenței sale.

---

[25] Traducerea în engleză a acestei colecții a demarat de curând, patru volume fiind publicate până acum: G.E.H. Palmer, Ph. Sherrard și K. Ware (ed.) (1979-1995), *St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth, The Philokalia: The Complete Text*, 4 vol., Londra, Faber.

[26] Literatura religioasă ce reflectă tradiția rusă este imensă, așa că nu are rost să încercăm să o rezumăm aici. Totuși, trebuie să menționăm contribuția teologică realizată de părintele Serghei Bulgakov, ale cărui scrieri au început abia de curând a fi traduse.

[27] G. Florovsky (1972), „St Gregory Palamas and the tradition of the Fathers", în *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (Collected Works of Georges Florovsky, 1), Belmont, Nordland, p. 108.

> ...se poate afirma [că] „epoca Părinților" continuă să trăiască în „Biserica slujitoare". Nu ar trebui să continue și *în școli*, în domeniul cercetării și educației teologice? Nu ar trebui recuperată „mintea Părinților" și în gândirea și mărturisirea teologică? „Recuperare", într-adevăr, nu ca o atitudine sau un obicei vetuste și nu doar ca o relicvă venerabilă, ci ca o *atitudine existențială* și *orientare spirituală*.[28]

Totuși, recuperarea unei *orientări spirituale* în stilul și maniera Părinților înseamnă, de fapt, schimbarea spiritului teologizării moderne, de la un studiu pasiv și o simplă învățare la o continuă invocare a acelui Duh care i-a condus pe Părinți și ne permite să stabilim comuniunea cu ei. Prin această comuniune cu Părinții în Duh teologizarea contemporană poate dobândi o cale sigură și inedită către viitor, prin intermediul raportării la tradiție, care nu e o relicvă și un sediment fără viață al unui trecut depășit, ci o *anticipare* spirituală a trecutului ca prezență constantă a Duhului.

O sinteză neopatristică și reintegrarea spiritului uman

O sinteză neopatristică trebuie să se adapteze situației în care există o ruptură între Răsărit și Apus, iar Biserica încearcă o antinomie între aspirațiile cerești și viața mundană. În aceste condiții o sinteză între teologie și știință încearcă să reintegreze ruptura dintre credință și cunoaștere. Aceasta explică motivul pentru care una dintre dimensiunile acestei sinteze este reafirmarea faptului că aportul patristicii grecești la teologia Bisericii creștine este necesar pentru catolicitatea credinței și implicațiile existențiale ale doctrinei creștine și instituției ecleziale nu numai în context ortodox, ci și în creștinătatea occidentală, care nu a

---

[28] G. Florovsky, „Patristic theology and the ethos of the Orthodox Church", p. 21.

avut acces la modul de gândire grecesc, dat fiind că Răsăritul și Apusul au urmat căi istorice diferite și autonome.[29] Această încercare implică, de fapt, o invitație adresată teologiei contemporane de a lucra în vederea unei sinteze între teologia răsăriteană și cea apuseană, sinteză care, din punct de vedere istoric, existase deja în timpul perioadei patristice timpurii.[30]

Pentru Florovski, încercarea de a găsi o sinteză între Răsărit și Apus nu e doar o corespondență lipsită de sens cu o unificare artificială a două viziuni existente, ci mai degrabă depășirea fărâmițării minții Bisericii.[31] Această reintegrare implică nu doar reconsiderarea valorii gândirii patristice grecești pentru teologia contemporană, ci și faptul că teologia ortodoxă din zilele noastre trebuie să ia în calcul evoluțiile teologiei occidentale. Florovski scrie: „Îndepărtarea de Apus nu aduce adevărata eliberare. Gândirea ortodoxă trebuie să simtă dificultățile și tentațiile occidentale

---

[29] Merită menționat că ruptura dintre Răsărit și Apus, care e tratată de obicei ca o frângere a comuniunii între Biserica Răsăritului și cea a Apusului în secolul al XI-lea, este doar o expresie succintă a unui proces cu mult mai profund prin care unitatea creștinismului s-a destrămat în privința gândirii și obiceiurilor și datorită fărâmițării experienței credinței cu mult înainte de ruptura comuniunii (vezi G. Florovsky [1961], „The quest for Christian unity and the Orthodox Church", *Theology and Life*, 4, pp. 197–208; [2005], „Problemele unificării creștine", în I. Evlampiev [ed.] *Creștinism și civilizație* [în rusă], St Petersburg, Academia Filantropică Creștină Rusă, pp. 495–511). Aceasta înseamnă efectiv că ruptura și fărâmițarea spiritului unit al civilizației creștine trebuie puse în legătură cu diferențele dintre Răsărit și Apus, nu doar în termeni teologici, ci și în privința culturilor, limbilor, atitudinii filosofice care stau la baza acestor civilizații și a structurilor politice. Aceasta înseamnă și că diferențele dintre patristica greacă și cea latină și dintre tradiția răsăriteană și cea apuseană pot reflecta diversitatea naturală a exprimării credinței și nu trebuia să conducă în mod necesar la dezintegrarea dintre Răsărit și Apus. Trebuie să ne amintim că de-a lungul întregului prim mileniu au conviețuit două tradiții în interiorul Bisericii unite.

[30] I. Zizioulas, *Being as Communion*, p. 26.

[31] G. Florovsky, „Patristic theology and the ethos of the Orthodox Church", p. 29.

și să fie îngăduitoare cu ele; poate nu uzurpă dreptul de a trece indiferent pe lângă ele sau de a le ignora cu îngâmfare... Ortodoxia trebuie să întâlnească Apusul în mod creativ și spiritual."[32] Un lucru asemănător se poate spune despre orice realizare intelectuală a civilizației occidentale, a filosofiei și științei în special, care se pare că au deviat de la etosul spiritualității creștine.[33] Este foarte ușor să ne înstrăinăm de gândirea occidentală (inclusiv de toate formele de dialog între știință și teologie), dar e mult mai dificil să contemplăm toate problemele acesteia pentru a le transfigura pe baza mărturiei creștin ortodoxe. Totuși, pentru a păstra ortodoxia într-adevăr ortodoxă, adică pentru a evita orice acuzație de occidentalizare a viziunii ortodoxe, teologia ortodoxă trebuie să își conserve independența față de influențele occidentale, iar aceasta se poate dacă revine la sursele și fundamentele sale patristice.[34] Prin intermediul sintezei neopatristice, o sinteză teologică nouă autentică, „experiențele seculare ale Occidentului trebuie luate în calcul și studiate cu mai multă atenție și înțelegere decât au dat dovadă până acum teologii noștri"[35], păstrând totodată independența teologiei ortodoxe. Același lucru e valabil și în cazul științei, și o sinteză neopatristică a teologiei și științei va trebui să ia în considerare ceea ce filosofii, oamenii de știință și tehnicienii au făcut deja cu atenție și înțelegere.

---

[32] G. Florovsky (1975), „Western influences in Russian theology", în *Aspects of Church History* (Collected Works of Georges Florovsky, 4), Belmont, Nordland, p. 181.

[33] Comparați cu unele afirmații similare ale lui Yannaras în *Elements of Faith*, pp. 160-164.

[34] G. Florovsky, „The ways of Russian theology", în *Aspects of Church History*, p. 200. O concluzie similară se poate trage din analiza lui Yannaras referitoare la devierea occidentală de la ortodoxie (vezi și *Elements of Faith*, pp. 154–157).

[35] G. Florovsky, „The way of Russian theology", în *Aspects of the Church History*, p. 200.

Se poate sugera că reintegrarea gândirii ştiinţifice, în ecumenicitatea sa factuală cu cea teologică divizată, ar putea contribui la reconcilierea creştină generală. În acelaşi sens în care Florovski afirmă că părţile separate ale creştinismului nu pot fi înţelese una fără cealaltă cineva poate presupune că ştiinţa şi teologia, ca moduri ale aceluiaşi spirit fărâmiţat, nu pot fi înţelese una fără cealaltă, nu se explică singure. Într-adevăr, după cum afirmă Florovski,

> Răsăritul şi Apusul nu sunt părţi independente, nu sunt „inteligibile în sine". Ele sunt *fragmente* ale unei singure lumi, ale unui creştinism, care, în planul lui Dumnezeu, nu s-ar fi cuvenit să fie despărţite... O încercare de a vedea istoria creştină ca un întreg cuprinzător este deja, într-un anumit sens, un pas în plus către refacerea unităţii pierdute.[36]

Se poate afirma că un dialog autentic între ştiinţă şi teologia creştină ar trebui să urmeze aceeaşi cale, adaptând ecumenicitatea factuală a ştiinţei la catolicitatea credinţei creştine. Cu alte cuvinte, dacă dialogul dintre ştiinţă şi teologie pretinde, cum se întâmplă în Occident, că este o acţiune atotcuprinzătoare nedeterminată de diferenţele interconfesionale, trebuie să urmeze exemplul istoric al Bisericii timpurii unite.[37] Pot fi văzute atunci

---

[36] G. Florovsky, „Patristic theology and the ethos of the Orthodox Church", pp. 29-30.

[37] Apelul lui Florovski la reintegrarea spiritului Bisericii creştine nu trebuie nicidecum interpretat ca un ecumenism deschis. Se pot face numai unele paralele cu aşa-numitul „ecumenism în timp" (ca restaurare a spiritului comun al trecutului), dar nu cu „ecumenismul în spaţiu" (vezi Florovsky, „The quest for Christian unity and the Orthodox Church", pp. 200-201). La aceasta se poate adăuga că, din cauza unei atitudini foarte diferite şi uneori negative a Ortodoxiei faţă de ştiinţa şi tehnologia moderne occidentale, ne putem îndoi că ar fi vreo şansă să folosim ştiinţa ca „legătură ecumenică" pentru a împăca teologia răsăriteană cu cea apuseană. Ştiinţa însăşi, într-o asemenea viziune, nu e doar neecumenică, ci, de fapt, este devierea de la spiritul uman unit. Totuşi, teologia ortodoxă ar trebui să

o viziune științifică asupra realității și una creștină despre viață ca fragmente ale unei singure lumi, ale unui singur plan divin care, deși este diferit, nu trebuie să despartă deplinătatea realității? Dacă da, atunci încercarea de a vedea atât istoria teologică, cât și contextul istoric al științei ca pe un întreg unit va fi un pas firesc către dialogul dintre știință și teologie, care are ca scop refacerea formelor descompuse de manifestare ale spiritului uman. Totuși, aceasta se poate rezolva numai prin raportarea științei și a teologiei la rădăcinile comune ale tradițiilor lor diferite, așa cum apar în trecut.

Ruptura dintre Răsărit și Apus văzută printr-o atitudine diferită față de știință

Am dori acum să discutăm ruptura dintre Răsărit și Apus prin prisma implicațiilor față de știință și tehnologie, contrapunând o atitudine modernă față de ele, așa cum există ea în Occident, unei pretinse abordări pierdute față de științele naturii care exista în lumea creștină înainte de ruptura formală din Biserică și de ascensiunea a ceea ce se numește generic scolastică.[38]

Diferența dintre creștinătatea răsăriteană și cea occidentală, descrisă de Florovski ca fărâmițare a minții Bisericii comune, are

---

ia în calcul toate aceste tendințe în dialogul dintre știință și teologie în Apus pentru a le încorpora în construcția deplinătății ecleziale.

[38] Aici e cazul să fim extrem de atenți atunci când facem această conexiune (în mod special, conexiunea dintre scolastică și ascensiunea științei moderne), pentru că orice viziune simplistă asupra progresului și evoluției creștinismului occidental și a civilizației științifice și tehnologice a Occidentului (G. Bonner [1970-1971], „Christianity and the modern world-view", *Eastern Churches Review*, 3, 1-15[7]). Subiectul îndepărtării Occidentului de Ortodoxie a fost discutat pe larg în secolul al XIX-lea de către filosofii ruși, începând cu A. Komiakov și continuând cu N. Berdiaev și V. Zenkovsky. În Occident, exponenții majori ai acestei critici sunt C. Yannaras și Ph. Sherrard, pe care i-am menționat deja. Se cuvine să mai indicăm încă doi gânditori greci care au tratat sistematic acest subiect, I. Romanides și G. Metallinos.

alt context, specific, care poate fi descris ca o atitudine specială (uneori foarte negativă) a Ortodoxiei față de Occident, în care Occidentul reprezintă o descriere succintă a unei atitudini umane fundamentale față de lume, așa cum s-a dezvoltat aceasta în ultimele secole în Europa Occidentală și America, după apariția științelor pozitive și a tehnologiei. Bazele profunde ale acestei atitudini sunt ancorate nu doar în epoca revoluțiilor științifice și a Renașterii culturale, dar și mai departe în istorie în acele structuri intelectuale și sociale ale Occidentului medieval care și-au manifestat deosebirile față Răsăritul bizantin. De fapt, putem coborî și mai departe în epoca patristică timpurie pentru a detecta unele diferențe în stare seminală în privința atitudinii față de lume și de științe naturale în teologia greacă și latină, care, într-un fel, au contribuit ulterior la fragmentarea spiritului comun al Bisericii creștine.[39] Ideea pe care am dori să o subliniem aici este aceea că progresul științelor și ascensiunea în consecință a tehnologiei în Europa Occidentală a fost legat de evoluția teologică sau, și mai precis, de diferența în privința experiențelor religioase între creștinismul din Răsărit și cel din Apus.

Apariția modernității occidentale este asociată adesea cu numele lui Descartes și Galilei, ale căror contribuții la gândirea filosofică și științifică occidentală se consideră că au format civilizația tehnologică modernă și au inițiat ruptura unității intrinseci existente anterior între teologie și știință. Totuși, gândirea lui Descartes poate fi considerată ca o dezvoltare ulterioară a ideilor intelectuale ce își au originea în scolastica apuseană.[40] Ceea ce este scolastic aici este ambiția de a asigura controlul și accesul la adevăr prin mijloace ce țin de efortul intelectual de a contura granițele dintre capacitățile omului de a înțelege lumea creată și pe creatorul acesteia și realitatea transcendentă a lui

---

[39] Vezi, de exemplu, lucrarea noastră (2003), *Light from the East*, Minneapolis, Fortress Press, pp. 13-40 și referințele de acolo.

[40] Este de ajuns să facem o referire la Heidegger, care a arătat că Descartes a fost dependent filosofic de scolastică și a folosit terminologia acesteia (M. Heidegger [1962], *Being and Time*, Oxford, Blackwell, p. 46).

Dumnezeu. De fapt, după cum am menționat anterior, rădăcinile a ceea ce ulterior a fost numit scolastică pot fi găsite la Augustin.[41] Acest fapt arată, din punctul nostru de vedere, că diferențele teologice ascunse dintre Răsărit și Apus și implicațiile lor cu privire la științele naturale, care au fost amplificate de către Descartes în secolul al XVII-lea, au existat încă din secolul al V-lea.

Iată o problemă serioasă din punct de vedere istoric: de ce a dezvoltat civilizația creștină occidentală în secolele XII–XIII o abordare a științelor naturale radical diferită prin comparație cu ce existase în Bizanțul ortodox și de ce a fost neglijat și pierdut întregul patrimoniu patristic grecesc. Această problemă așteaptă încă o tratare istorică serioasă. Există câteva lucrări care au încercat să o abordeze.[42] Nici de data aceasta nu suntem pregătiți să abordăm o problemă atât de complicată în cartea de față. Acceptăm aici ca fapt metodologic și istoric legătura destul de frecventă făcută între o evoluție teologică în Occident (despărțită de cea din Răsărit după secolul al XI-lea) și acea apropriere particulară a științei și tehnologiei (ca rezultat firesc al dezvoltărilor din teologia occidentală). Din pricina acestei legături devine problematic pentru teologia ortodoxă să-și apropieze știința și tehnologia la

---

[41] Când se discută fundamentele formulei carteziene *cogito ergo sum*, care a pus ego-ul, în calitatea sa de *cogitatio*, la originea științei, se face paralela istorică cu textul lui Augustin din *Cetatea lui Dumnezeu*, col. XI, cap. 26, și cu alte texte, inclusiv *Solilocvii*, col. 2, cap. 1. Mai multe referințe se pot găsi în notele de la (1948), „The soliloquies", în *Writings of Saint Augustine*, vol. 1, New York, Cima Publishing Company, pp. 382 și urm. Vezi și J.-L. Marion (1999), *On Descartes's Metaphysical Prism*, Chicago și Londra, The University of Chicago Press, p. 129 și urm.

[42] Vezi D. Lindberg (1986), „Science and the early Church", în D.C. Lindberg și R.L. Numbers (ed.) *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley, University of California Press, pp. 19-48; lucrarea mea *Light from the East*, pp. 13–40; Ph. Sherrard (1991), *The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*, Suffolk, Golgonooza (1992), *Human Image:World Image, The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*, Ipswich, Golgonooza.

fel cum s-a întâmplat în Occident. Această problemă este numită uneori „Ortodoxia și Occidentul“[43]. În această formulă („Ortodoxia și Occidentul“) se observă altă dimensiune a fărâmițării minții unite a Bisericii și a spiritului uman în general; Ortodoxia este contrapusă Occidentului nu doar în termeni de realități ecleziale, ci și printr-o atitudine larg răspândită față de realitate bazată pe nevoile vieții mundane și ale supraviețuirii biologice cu ajutorul științei umanității fără nicio referință la dimensiunea transmundană, transcendentală a umanității, pe care Ortodoxia le afirmă cu mare forță prin insistența sa pe centralitatea personeității și a comuniunii personale cu Dumnezeu. Această centralitate formează evenimentele existențiale, vede lumea și participă la ea printr-o intenționalitate de tip spiritual diferită de modurile de expresie a vieții, care asumă un contact imediat cu realități ale lumii percepute ca fiind creația lui Dumnezeu, astfel încât comuniunea cu Dumnezeu să fie susținută prin practica lumească a muncii și vieții, fiind astfel efectiv procesul cosmic-euharistic care dă umanității „pâinea cea de toate zilele“. Pe de altă parte, fiind esențialmente euharistică, viața se petrece într-o prezență constantă a veacului ce va să vină prin invocarea implicită a Împărăției lui Dumnezeu în rugăciunea de mulțumire. Lumea și natura sunt reale, ca și limitele naturale între care oamenii locuiesc, deși realitatea lor tangibilă nu e niciodată considerată în sine, adică adevărul ei este în relație cu Acel Dumnezeu care, fiind transcendent și nelimitat de aceste realități, se descoperă direct omenirii ca răspuns la invocațiile pioase realizate prin muncă și viață. Dacă ne îndreptăm acum atenția către studierea și explorarea naturii (adesea însoțită de curiozitatea față de frumusețea și armonia, ca și de slava adusă Creatorului său) observăm că Părinții Bisericii primelor veacuri nu au despărțit niciodată studierea și explorarea de doctrina lor teologică, pentru că

---

[43] Vezi, de exemplu, C. Yannaras (1973), „Orthodoxy and the West“, în A.J. Philippou (ed.) *Orthodoxy: Life and Freedom*, Oxford, Studion Publications, pp. 130–147.

această explorare avea sens numai dacă era sfințită de credința în Dumnezeu, care susține toate scopurile și finalitățile lucrurilor create. În acest sens, științele și filosofiile seculare erau folosite pentru explorarea mediului înconjurător și s-a spus întotdeauna că nu au depășit niciodată granițele lumii prezente și au fost ridicate la nivelul teologiei pentru a afirma lucruri de dincolo de această lume și de această epocă. Teologia, ca experiență a credinței, a fost mereu gândită ca stâlp și temelie a cunoașterii și a implicațiilor ei, formând așadar o „temă specială" care nu poate fi înțeleasă deplin prin metode ale științelor pozitive și prin filosofia discursivă. Pe această temă Ortodoxia pretinde că lumea creștină occidentală, adoptând discursul gândirii discursive (despărțită de experiența credinței și puterea sfințitoare a intelectului spiritual, *nous*) ca metodă teologică fundamentală, a subordonat realitățile divine filosofiei raționale, depășindu-și astfel limitele aplicabilității sale și încadrând, *de facto*, mesajul evanghelic și revelația divină în normele filosofiei omenești. Aici se poate vedea obiecția de bază a Ortodoxiei răsăritene față de ceea ce se numește în mod general scolastică: nu se pot subordona realitățile divine limitelor rațiunii discursive.[44]

Metanoia în conflictul dintre credință și cunoaștere: relevanța unei intuiții patristice

Marea antipatie a ortodocșilor față de scolastică e provocată de ambiția acesteia din urmă de a împinge rațiunea discursivă prea

---

[44] Sherrard, ca și scriitorii ortodocși, îl indică pe Augustin ca fiind primul care a disjuns credința de rațiune, cu consecințe pe care le-a resimțit întreaga istoric occidentală: „Divorțul dintre revelație și rațiune, metafizică și știință, implicit în filosofia Sfântului Augustin și recunoscut integral în cea a scolasticii, indică în ce măsură erau slăbite bazele teoretice ale realizării creștine în Apus de către natura unei mari părți a teologiei medievale occidentale și, în plus, au pregătit terenul pentru întreaga revoluție a gândirii care avea să modifice societatea și cultura occidentale." (1995) *The Greek East and the Latin West*, Limini, Denise Harvey, p. 155.

departe, dincolo de limitele aplicabilității sale, și de a afirma lucruri care sunt dincolo de capacitățile rațiunii. Teologia funcționează pornind de la prezumția că, dacă rațiunea încearcă să depășească sfera domeniului său legitim în lume, această rațiune trebuie *schimbată*, în sensul de a fi transformată sau chiar transfigurată sub presiunea indisputabilității acelor realități pe care încearcă să le pătrundă. Această transformare sau transfigurare a rațiunii — „răzgândire" — se numește *metanoia*, și marea îngrijorare a teologilor ortodocși este tocmai lipsa acestei *metanoia* în gândirea scolastică.[45] Pentru a clarifica semnificația acestei atitudini transformatoare în viața celor care practică contemplația și încearcă să vadă lumea în conformitate cu „semnificația corectă" a acesteia să apelăm la Sfântul Isaac Sirul (de Ninive), care a expus în mod foarte clar diferitele stadii ale cunoașterii și relația acesteia cu credința, prin intermediul căreia putem percepe semnificația *metanoia.* Isaac face o distincție clară între ceea ce în vremurile sale se numea simplu „cunoaștere" și acea înțelegere care se află la baza tuturor lucrurilor și care conduce la Dumnezeu. El scrie: „Denumirile corecte pot fi date doar lucrurilor pământești. Cele din lumea-ce-va-să-vie nu au un nume adevărat, ci numai simplă cunoștință, care se ridică dincolo de orice nume și semne și forme și culori și obiceiuri și numiri compuse"[46]. În acest pasaj, Sfântul Isaac separă efectiv cunoașterea (în sensul de științe și filosofie discursivă, legate de tărâmul lucrurilor empirice și inteligibile [lucruri create]) și *teologie* (experierea directă a lui Dumnezeu), al cărei „subiect" se referă la vremurile ce vor fi, la acea realitate eshatologică, care nu este încă aici, dar e deja așteptată prin credința în ea. *Teologia* „funcționează" întotdeauna în condițiile în care „subiectul" său, Dumnezeu, este prezent în absența actuală, în timp ce știința se apropie de

[45] K. Ware (1970–1971), „Scholasticism and orthodoxy: theological method as a factor of schism", *Eastern Churches Review*, 3, 6-27 (21-27).

[46] St Isaac the Syrian (1923), „Homilies", în A.J. Wensinck (tr.) *Mistical Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam, Koninklijke Akademie van Wetenschappen, p. 114.

lume cu convingerea că lumea e prezentă în prezență. În acest sens, orice cunoaștere bazată pe abilitățile rațiunii seculare, nesfințite, și ale filosofiei este, în mod fundamental, incompletă, pentru că îi lipsește prezența transformatoare a epocii ce va să vină. Aici, *metanoia* implică libertatea de exprimare a divinului folosind imagini pământești, fără niciun risc de a le confunda cu acea „realitate" eshatologică pe care o caută rațiunea, dar care este dincolo de puterea ei de percepție.[47] Această situație cognitivă constituie cadrul apofatic al teologiei ortodoxe: pe de o parte refuză să epuizeze cunoașterea divinului în tipare ale rațiunii discursive, pe de altă parte acceptă libertatea exprimării de către noi a experienței pe care o avem cu Dumnezeu (prin muzică și poezie, de exemplu), Dumnezeu care este prezent printre noi în absența sa actuală. Potrivit Sfântului Isaac Sirul răzgândirea intervine când „influența duhului stăpânește mintea care ordonează simțurile și deciziile" și astfel „libertatea este luată de la natură, care nu mai conduce, ci este condusă" sub presiunea epocii viitoare.[48]

Metanoia, așa cum o exprimă Sfântul Isaac, implică și depășirea spaimei care însoțește cunoașterea lumească: „Atât timp cât folosește mijloacele cunoașterii, nimeni nu scapă de frică..."[49]

---

[47] Ca exemplu, folosim idei spațiale pentru a indica lumea inteligibilă ca fiind dincolo de spațiu și timp, dar nu putem folosi asemenea idei pentru a descrie esența acestei lumi. Același lucru e valabil și în cazul divinității: spunem că Dumnezeu e dincolo de spațiu și timp, dar aceasta înseamnă în mod concret că spațiul și timpul sunt folosite doar ca indicii, nefiind capabile să fie aplicate divinității înseși.

[48] St Isaac the Syrian, „Homilies", p. 115.

[49] *Ibid.*, p. 243 și p. 244. Este interesant de pus în paralel această legătură între cunoaștere și spaimă, afirmată de Sfântul Isaac, cu alta între știință și frica de moarte, care a fost explicată de S. Bulgakov, treisprezece secole mai târziu. Părintele Serghei a făcut o antiteză între lumea exterioară și cea a vieții, adică ființele vii. Lumea exterioară este modelată de știința mecanică, care răpește lumii libertatea și speranța în transcendență. De aceea, viziunea mecanică asupra lumii induce frica de entitățile moarte, frica de „împărăția morții". Așadar știința (ca parte a cunoașterii) „ne conduce

Şi, în alt pasaj: „Frica însoţeşte mereu dubiul, dubiul cercetarea, investigarea mijloacele, iar mijloacele – cunoaşterea."[50] În limbajul modern, putem înţelege la ce se referă Isaac spunând că frica însoţeşte mereu cunoaşterea: o fiinţă umană trăieşte într-o lume exterioară a naturii pe care abia o înţelege, iar această incertitudine a trăirii creează teama; aspiraţia spre cunoaşterea lumii înseamnă dorinţa profundă şi ascunsă de a înţelege natura pentru a controla viaţa pe care aceasta o cuprinde. Cunoaşterea în acest sens elimină frica, dar impulsul cunoaşterii înseşi provine din frică. Ştiinţa şi tehnologia dobândesc o dimensiune cosmică şi legături cu esenţa condiţiei umane, condiţie în care umanitatea încearcă mereu să fugă de frica existenţei, iar pentru a evita o presupusă prăbuşire spirituală a omenirii sub presiunea tehnologiei, credinţa trebuie să depăşească frica. Desigur, Sfântul Isaac nu a gândit în aceşti termeni, dar era conştient de limitele cunoaşterii şi de potenţialul pericol pe care aceasta îl reprezintă dacă rămâne închisă în sine, şi acesta este motivul pentru care atitudinea sa faţă de cunoaştere este foarte rezervată: „Cunoaşterea nu trebuie respinsă, dar credinţa îi este superioară. Dacă respingem, nu respingem cunoaşterea..., ci distincţiile într-o varietate de clase în care se mişcă în opoziţie cu gloria naturii, astfel că devine asemănătoare clasei demonilor."[51] Deşi cunoaşterea din frică poate deveni demonică, ea poate fi sfinţită când „este unită cu credinţa şi devine una cu aceasta şi este învăluită de influenţa acesteia cu impulsuri puternice, aşa încât să strălucească spiritual, şi dobândeşte aripile nepătimirii şi e ridicată din slujirea celor lumeşti către locul creaţiei sale..."[52] Astfel, *metanoia*, de la care se aşteaptă să transforme la nivelul lucrurilor din epoca ce va să vină, este dobândirea credinţei şi plasarea cunoaşterii în

prin împărăţia morţii şi de aceea dobândeşte în sine unele caracteristici ale morţii". (S. Bulgakov [1993], *Filosofia iconomiei* [în rusă], Moscova, Nauka, p. 207 [traducerea autorului].)

[50] St Isaac the Syrian, „Homilies", p. 245.

[51] *Ibid.*, p. 246.

[52] *Ibid.*, p. 246.

contextul credinței, așa încât această credință este cea care îi arată credinței realitatea „desăvârșirii viitoare"[53]. Prin credință suntem conduși către lucrurile intangibile ale vieții viitoare. După cum spune Sf. Isaac,

> Când cunoașterea se ridică deasupra celor lumești și dincolo de gândul slujirii și începe să-și încerce impulsurile cu lucruri ascunse privirii... și când se întinde și se agață de credință, *gândindu-se la lumea viitoare*, la dragostea celor promise și la cercetarea celor ascunse — atunci credința înghite cunoașterea, o naște din nou...[54]

În realitățile veacului ce va să vină, credința este acel aspect indispensabil al *metanoia* care plasează viziunea asupra lucrurilor explorate de științe în contextul scopului și finalității lor, legate de destinul umanității înseși. Credința, ca atitudine transformatoare față de viață și cunoaștere, presupune o evoluție a unei intenționalități diferite pentru viața spirituală umană, în care sufletul și partea sa analitică — mintea — aspiră la ceea ce e prezent în lumea cotidiană, dar prezent în absență. Creștinii cred că Împărăția lui Dumnezeu a fost inaugurată de Hristos, dar că Hristos ne-a lăsat amintiri ale evenimentelor legate de el pe care le trăim liturgic, nu fizic. Aceasta înseamnă că Împărăția lui Dumnezeu este prezentă în inima celui ce crede, dar e *prezentă în absență*. Epoca ce va să vină este aproape de noi prin eshatologia realizată a Euharistiei, dar este prezentă în actuala absență empirică. *Metanoia* în cunoaștere — sau, cu alte cuvinte, sfințirea și transfigurarea sa — cere ceva asemănător trecerii de la atitudinea naturală la cea filosofică, despre care face vorbire filosofia fenomenologică într-un alt context: cu adevărat, realitatea lucrurilor accesibile simțurilor și minții are un caracter foarte limitat și incomplet, pentru că există ceva în sensul lor care este dincolo de suprafața aparenței. Pentru a trece dincolo de această

[53] *Ibidem*, p. 246.

[54] *Ibidem*, p. 250 (sublinierile autorului).

suprafață, lucrurile trebuie văzute în alcătuirea lor prin *logos*, adică alcătuirea care le dă sensul și fundamentul existenței. Totuși, o astfel de viziune poate fi realizată numai dacă însăși subiectivitatea umană, responsabilă de orice cunoaștere, se autoevaluează, adică plasează procesul însuși al cunoașterii și aplicarea sa în contextul unei cercetări constante a originii și semnificației sale. Aceasta îndreaptă atitudinea minții către *eshaton*, văzut ca destinul umanității prin care toate treptele cunoașterii își primesc interpretarea. Astfel, atitudinea eshatologică față de cunoaștere, ca aspect al *metanoiei*, nu este preocupată prea mult de stadiile trecute ale cunoașterii și de posibila deviere de la înțelepciunea religiei — acesta este un fapt inevitabil —, ci e mai interesată de simțul cosmologic și de destinul acestei cunoașteri în relația acesteia cu destinul umanității. Acest lucru devine extrem de important în contextul problemei tehnologiei (ca extensie și aplicare a cunoașterii) și a relației sale cu ortodoxia și invers.

Imaginea tehnologiei ca aspect al activității care copleșește viața oamenilor, o subordonează logicii mașinii inumane sau, și mai rău, scapă controlului și amenință suveranitatea omului, a fost un subiect al discuțiilor teologice și filosofice încă de la începutul secolului XX.[55] Totuși, una dintre cele mai puternice voci cu privire la problema tehnologiei a fost cea a gânditorilor ortodocși, care au afirmat că „tehnologia, cu atitudinea și caracterul său, constituie problema teologică fundamentală în întâlnirea dintre Ortodoxie și Occident“[56]. Antiteza tehnologiei, bazată pe realizările

---

[55] Este de ajuns să ne referim la nume precum Bergson, Husserl, Heidegger și Jaspers, care au dezvoltat subiectul și au declanșat o discuție vastă, care, într-un fel, continuă și azi. Mulți fizicieni din secolul XX, precum Einstein și Heisenberg, și-au exprimat îngrijorarea față de posibilitatea unei expansiuni necontrolate a tehnologiei. Indiciul că această discuție continuă încă este recenta apariție a unor lucrări interesante în lumea francofonă. Vezi, de exemplu, lucrarea lui D. Janicaud (2005), *On the Human Condition*, Londra, Routledge.

[56] C. Yannaras, „Orthodoxy and the West“, p. 136. Vezi și p. 138. Este interesant de menționat aici că, în unele cazuri, critica tehnologiei devine c

civilizației occidentale, pe de o parte, și percepția ortodoxă asupra vieții și sprijinirea acesteia de către tehnologie pe de altă parte, contribuie într-o manieră diferită la fărâmițarea spiritului unit al Bisericii creștine și al umanității în general. Problema tehnologiei devine dimensiunea specială a dialogului dintre știință și tehnologie care oferă ortodocșilor cel mai dificil punct de discuție. Este de ajuns să reamintim cititorului vederile puternic negative legate de știință și tehnologie, susținute la începutul secolului XX de filosofi și teologi ai Bisericii Ruse, precum S. Bulgakov[57]

---

problemă centrală nu doar pentru gândirea religioasă ortodoxă, ci și pentru unele filosofii. Dacă cineva susține o cultură care pune accent pe valorile personale ale comunității, în opoziție cu tendințele depersonalizatoare ale creării unei ființe umane noi bazate pe tehnologie, cu o atomizare inevitabilă a membrilor societății, atunci contracultura cerută „este mai aproape de critica radicală a tehnocrației decât oricare altă ideologie tradițională". (T. Roszak, [1972], *The Making of a Counter Culture, Reflection on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*, Londra, Faber and Faber, p. 206.) Astfel, provocarea tehnologiei are un caracter universal și inevitabil, indiferent de sistemul de valori adoptat. Putem afirma mai mult spunând că toată negativitatea pe care tehnologia o provoacă în interacțiune cu umanitatea exprimă, în termeni negativi, ceva referitor la umanitatea însăși, la modul de evoluție și la destinul său. Aceasta înseamnă că nicio critică la adresa tehnologiei și nicio încercare de a modela o contracultură pe baza opoziției față de aceasta nu face ca provocarea tehnologiei să aprofundeze cunoașterea umanității și a interacțiunilor acesteia cu universul. Soluția problemei tehnologiei nu se poate fundamenta pe vreo nostalgie utopică față de starea de fapt din trecutul pretehnologic al lumii, pe care o trăiesc unele suflete romanțioase.

[57] Bulgakov și-a întemeiat atitudinea negativă față de știință pe baza criticii fragmentării fundamentale, descriind realitatea și capacitatea limitată de a înțelege lumea ca natură vie. Universul matematic exclude subiecții vii, convertindu-se într-un tărâm al umbrelor și al obiectelor „fără subiect": „Știința săvârșește uciderea intenționată a lumii și naturii, studiază cadavrul naturii..." (Bulgakov, *Filosofia iconomiei*, p. 199 [traducerea autorului].) Bulgakov conștientizează paradoxul fundamental al științei: pe de o parte, știința transformă lumea într-un mecanism mort; pe de altă parte, „știința însăși a fost produsă de viață, fiind o formă de autodeterminare a subiectului în obiect" (*ibidem*, p. 205). Dacă știința este separată de fundamentul

și Berdiaev[58], iar mai apoi de către Sherrard, care a folosit termeni precum „dezumanizarea omului" și „desacralizarea naturii"[59], prin care exprimă devierea fundamentală (prin metodele științei și tehnologiei moderne) față de manierele în care era explorat cosmosul în societățile creștine timpurii.[60] Această judecare pripită a tehnologiei de către Ortodoxie face ca dialogul constructiv cu știința contemporană să fie împiedicat aprioric să se dezvolte, arătând că toate tentativele de a reintegra spiritul divizat al umanității sunt inutile, dacă va continua această atitudine negativă. Se simte nevoia unei schimbări de atitudine față de tehnologie. Aceasta nu poate fi tratată numai prin prisma semnificației sale aparente. Trebuie ca interpretării științei și tehnologiei să li se aplice o mișcare delicată a gândirii, similară apofatismului teologic. Aceasta înseamnă că atunci când Sherrard, de exemplu, acuză știința și tehnologia că sunt activități ale omenirii „dezumanizante", „desacralizante", aceste acuzații trebuie privite precaut, cu un anumit grad de apofatism sănătos, în sensul că însăși exprimarea negativă la adresa tehnologiei ascunde adevărul suprem despre aceasta, care nu poate fi dezvăluit doar cu ajutorul eticii și al ecologiei, ci trebuie să apeleze la fundamentele antropologiei înțelese într-un sens cosmologic

---

său care este subiectivitatea umană, ea devine doar o unealtă ingenioasă al cărei sens suprem rămâne necunoscut.

[58] Respingerea de către Berdiaev a metodei științifice este legată de personalismul său. El susține că persoana se pierde în universul mecanic și este transformată în sclav de mecanismul naturii. Eliberarea persoanei înseamnă depășirea statutului de sclav față de natură. Aceasta se poate atinge pe căi ale libertății religioase accesibile oamenilor ca centre de autoarticulare activă și creativă a lumii prin care chiar și știința devine posibilă. Vezi de exemplu, N. Berdiaev (1944), *Slavery and Freedom*, Londra, Centenary, p. 96 (1989), *Filosofia libertății* (în rusă), Moscova, Pravda, p. 65.

[59] Sherrard, *The Rape of Nature*, pp. 63–122.

[60] Vezi lucrarea lui Sherrard citată mai sus, lucrarea lui Yannaras „Orthodoxy and the West", împreună cu răspunsul lui Bonner la aceasta, „Christianity and the modern world view", și un comentariu al lui Ware, „Scholasticism and Orthodoxy".

și ontologic.[61] Este adevărat că viziunea matematică asupra universului face imposibilă conturarea personeității și existențele individuale întrupate și că tehnologia creează un mediu în care domină anonimitatea, forțele impersonale care înrobesc umanitatea supunând-o nu doar necesității biologice, ci și socio-psihologice. Totuși, aceasta este situația actuală, iar sarcina experienței religioase și a teologiei ortodoxe este nu numai aceea de a medita la ea în termeni de negare și nostalgie față de era pretehnologică, ci și aceea de a contempla cu smerenie la inevitabilitatea unei lumi tehnologice. Întrebarea pe care trebuie să și-o pună ortodocșii este mai curând „Ce este tehnologia?", dacă este văzută din perspectiva destinului uman. Dar tocmai acest aspect al problemei rămâne de obicei neexplorat.[62] De aceea, știința și tehnologia trebuie să dobândească dimensiuni antropologice. Trebuie să încercăm să ne facem o nouă imagine despre umanitate, în care să includem întreaga putere a științei și tehnologiei, ca parte a definiției sale inevitabile și eshatologice. Atunci știința și tehnologia și-ar putea ocupa locul cuvenit în acel ansamblu al umanității care, în proiecția sa istorică, poate avea chiar mai multe varietăți noi[63]; ca

---

[61] Să amintim lucrarea faimoasă a lui M. Heidegger (1978), „Question concerning technology", în D.F. Krell (ed.), *Heidegger's Basic Writings*, Londra, Routledge, pp. 308-341, în care tehnologia a jucat un rol dublu, de uitare și manifestare a ființării împreună.

[62] Olivier Clément scrie în această privință: „După ce a blestemat, cel puțin în Occidentul Europei, umanismul și tehnologia în anii '20 [ai secolului XX], gândirea creștină le-a binecuvântat în anii '60. Sub presiunea « noilor Biserici », care au rădăcini în acele țări în care industrializarea este o necesitate, grăbindu-se să exalte « dezvoltarea », celebrând prin specialistul în tehnologie o liturghie în care are loc împlinirea creației. Cu toate acestea, gândirea creștină nu depășește etica și nu pune problema semnificației spirituale și cosmice a mașinii. Toate acestea fac ca exhortațiile autorităților creștine să fie vorbe goale, astfel încât există o anumită incapacitate de a înțelege omul cu toate problemele sale reale." (Clément, *Le Christ Terre des Vivants*, pp. 129–130 [traducerea autorului].)

[63] Trebuie să ne dăm seama că tehnologia extinde pur și simplu trupul uman, extinzând astfel granițele legăturilor umanității cu lumea. Tehnologia,

rezultat, negativitatea atitudinii față de tehnologie are sens numai într-un mod apofatic: tehnologia nu poate fi percepută în acea formă specifică a subiectivității omenești care este responsabilă de apariția sa.[64] Imaginea științei și tehnologiei este întotdeauna parțială și incompletă, așa încât poate fi simbolică și idealistă. Adevărata lor semnificație poate fi descoperită numai odată cu trecerea timpului, când prezența realizărilor științifice și tehnologice va fi încorporată în structura istoriei care le va fi judecătorul suprem. Judecata istorică va trebui nu doar să interpreteze știința și tehnologia, ci și să le curețe de tot ceea ce, inevitabil, le însoțește în decursul dezvoltării lor istorice contingente și neprevăzute. Această purificare este ceea ce creștinismul numește

---

în calitatea ei de trup extins al umanității, oferă capacități noi de cunoaștere și de descoperire a adevărului. Putem susține chiar mai mult, și anume că tehnologia, prin lărgirea trupului, extinde chiar subiectivitatea umană dincolo de limitele generației anterioare, astfel încât are o dimensiune antropologică și, în consecință, cosmologică. Linia de demarcație între ceea ce filosofia a catalogat ca subiect și obiect se află în continuă mișcare, așa încât ceea ce se înțelege prin „natură" este oarecum dependent de ceea ce se înțelege prin subiectivitate umană. (Vezi o discuție interesantă pe această temă, P. Heelan [1972], „Nature and its transformations", *Theological Studies*, 1, pp. 486–502 și [1977] „Quantum relativity and the cosmic observer", în W. Yourgrau și A.D. Breck [ed.] *Cosmology, History and Theology*, New York, Plenum Press, pp. 29–37.)

[64] W. Heisenberg admite, în evaluarea pe care o face tehnologiei, incapacitatea omului de a-i percepe semnificația: „Tehnologia nu mai apare ca rezultatul unui efort *uman conștient* de a-și mări puterile materiale, ci mai curând ca un proces biologic la scară largă în care funcțiile organice ale omului sunt transferate progresiv către mediul înconjurător." (W. Heisenberg [1958], *The Physicist's Conception of Nature*, Londra, Hutchinson Scientific and Technical, pp. 19-20.) Această extensie a trupului umanității trebuie înțeleasă ca un proces cosmico-antropologic cu o oarecare semnificație eshatologică. Pentru a o înțelege, trebuie să depășim concretețea situației istorice și să plasăm întreaga dezvoltare tehnologică în contextul infinitelor sarcini ale umanității, al destinului său suprem, al cărui sens nu poate fi epuizat de înțelegerea discursivă, ci este mereu deschis acțiunii spiritului uman general.

exorcism — alungarea răului.[65] Este o situație dificilă, deoarece nu implică o alungare literală sau mecanică, ci depășirea sentimentului de inevitabilitate tragică al sfârșitului din existența personală care însoțește viziunile științifice și care este perceput de foarte mulți oameni. Tocmai în această atitudine de tragică inevitabilitate lipsa deplinătății vieții nu-și poate depăși destinul pentru a deveni transfigurare și îndumnezeire. Pentru a evita o prăbușire provocată de tehnologie, pentru a supraviețui în „fluxul“ ei, orice componentă a tehnologiei trebuie legată de acea umanitate încorporată în comuniunea vie cu Dumnezeu care privește și studiază natura prin ochii Duhului. Această comuniune în comunitate îi permite omului să evite iluziile în observarea naturii și să depășească puterea răului printr-un respect profund pentru toate creaturile lui Dumnezeu. După cum scrie O. Clément, „Creștinul, dacă viața-i e înrădăcinată în tainele lui Hristos prin rugăciune, « arta artelor și știința științelor », are cheia adevăratei *obiectivități științifice* și a *perspectivei tehnologice*, care slujesc omul adevărat și lumea adevărată“[66]. Viața experiată prin tainele divine pune știința și tehnologia în context euharistic și cultic, în care adevărul despre lume și despre cunoașterea acesteia este descoperit prin comuniune cu epoca ce va să vină. Aceasta este o soluție pentru a evita retorica searbădă

---

[65] Aici putem face o referire directă la patristică, mai precis la Sfântul Isaac Sirul, care spunea despre cunoașterea în sine că nu e suficientă pentru a recunoaște și a alunga răul: „Ce ajutor poate oferi cunoașterea umană în lupta deschisă contra firilor nevăzute și puterilor netrupești și a altora de acest fel? Vezi cât de slabă e puterea cunoașterii și cât de puternică e cea a credinței.“ (*Omilia* 51, p. 254) Sfântul Isaac crede că la menținerea unei relații grijulii cu natura — în sensul de a nu o deteriora — cunoașterea este de ajutor. În același timp, avem nevoie de credință pentru a alunga răul din natură și din cunoașterea legată de natură: „Privește însă puterea credinței; ce cere ea copiilor săi? În numele meu vor izgoni diavoli și vor călca peste șerpi...“ (*cf.* Mc. 16,17) (*ibid.*) Astfel, credința trebuie să curețe cunoașterea printr-un exorcism creativ.

[66] Clément, *Le Christ Terre des Vivants*, p. 146.

a negativității cu privire la știință și teologie, ce creează acea tensiune pe care dialogul dintre ele încearcă să îl evite.

Din argumentul expus pe larg, putem conchide că este inutil să comparăm tratamentul ortodox față de discursul științific cu cel din Occident, pentru că în acest caz poziția ortodoxă nu reprezintă mai mult decât un aspect interesant și chiar exotic al viziunii efectiv occidentale despre viață, înfășurată în limbajul poeziei și misticismului care aparține etosului ortodox.[67] Pentru mulți din lumea contemporană, inclusiv ortodocșii înșiși, aceste puncte de vedere vor părea idei frumoase, deși sunt înguste, confesionale și utopice. Este necesar ca ortodocșii nu doar să depășească naivitatea și futilitatea acestor forme de dialog între știință și teologie care sunt dominante în Apus, dar și să-și depășească poziția unilaterală și să dezvolte o abordare inexistentă încă. Este regretabil, în acest context, că teologia ortodoxă nu a oferit nimic serios nici în privința tratamentului aplicat științei și tehnologiei, nici în aceea a vreunui progres într-o direcție teologică potrivită, care să abordeze realizările științifice și tehnologice ca pe un fapt al vieții moderne și al condiției umane ce nu mai poate fi negat.[68] Transcendența implică faptul că dialogul va

---

[67] Potrivit lui P.M. Gregorios, Occidentul are o misiune specială desemnată lui de către Dumnezeu — să aducă tehnologia la maxima înflorire, „să facă posibilă o lume a comunicării și interacțiunii globale și să ascută înțelegerea teoretică a acestei lumi și a gândirii și acțiunii umane". (P.M. Gregorios [1987], *Science for Sane Societies*, New York, Paragon House, p. 200.) De aici rezultă că o atitudine negativă față de tehnologie prezentă în Ortodoxie nu manifestă decât încă o ruptură în gândirea comună a Bisericii creștine. Toate nuanțele mistice ale Ortodoxiei, care încearcă să-și delimiteze poziția față de știință și tehnologie în raport cu cea a Occidentului, nu au dus la niciun rezultat, pentru că nu se ocupă serios de noul stadiu al lumii tehnologice ca o nouă problemă, inexistentă anterior.

[68] Posibilitatea ca dezvoltarea științei și a tehnologiei să fie văzute prin prisma „sarcinii infinite" a spiritului uman, prin *telos*-ul și destinul său eshatologic, a fost în bună măsură ignorată de către teologii ortodocși. Știința și tehnologia nu au fost niciodată considerate mijloace oferite de Dumnezeu umanității pentru ca aceasta să își transforme viziunea despre

trebui să se producă nu doar din interiorul realității cunoscute a formei sale actuale, ci și din direcția *eshaton*-ului, a cărui esență viitoare „amintește", în mod paradoxal, de trecutul istoric, în care Biserica era unită, iar ruptura cu descoperirile intelectuale seculare nu exista.

Ce înseamnă însă practic această direcție eshatologică? Mai întâi este preocupată de înțelegerea teologiei. Ortodoxia insistă asupra faptului că teologia nu e o știință academică, ci modul de viață și de experiere a lui Dumnezeu în contextul realității ecleziale, fie ea Biserică locală și parohie din lume sau comunitate monastică. Dacă teologia, care este angajată în dialogul cu știința, nu urmează calea apofatismului[69] în experierea lui Dumnezeu și predică divinul cu ajutorul minții discursive fără legătură

---

sine și despre lume într-un fel de profeție care urmează să se împlinească. Știința asigură posibilitatea progresului abilității umane de a înțelege binele și răul, așa încât există o ambivalență intrinsecă în progresul științific. Este important totuși ca umanitatea să avanseze spiritual alături de știință. Aceasta înseamnă că o exprimare științifică a ființării-în-lume a omului reprezintă un fel de experiere a divinului, dar fără speranța deplinei înțelegeri a acestei experiențe și fără a elabora un raționament legat de fundamentul posibilității și adevărului ei. Știința accentuează destinul umanității de a căuta unitatea pierdută cu Dumnezeu. În acest punct, este destul de greu de negat prezența acțiunilor Duhului asupra umanității: „Patristica răsăriteană consideră că omul devine complet om învățând să-și coordoneze capul și mâna, ambele controlate de *inimă, care este centrul ființei, ghidată, la rândul său, și condusă de către duhul lui Dumnezeu în comunitate.* Coordonarea știință-tehnologie este de tipul cap-mână și conduce lumea spre maturitate, complexitatea personalității și societății și o remarcabilă evoluție a creierului uman. Eșecul actual al reflecției teologiei ortodoxe răsăritene din ultimele secole are drept cauză faptul că subiectul nu a fost luat în serios. Au fost puțini gânditori ortodocși care au studiat serios complexitatea civilizației tehnologice moderne și apoi au scris teologie ortodoxă." (Gregorios, *Science for the Sane Societies*, p. 74 [sublinierea autorului].)

[69] Adică nu pretinde să epuizeze adevărul despre Dumnezeu prin intermediul conceptelor și al gândirii discursive în general, acceptând umil că Dumnezeu este incognoscibil, deși e deschis participării și comuniunii.

spirituală și existențială clară cu viața, devine un exercițiu inutil de vorbire despre ceea ce este inexprimabil, atunci când mintea umană pretinde să fie conducător și judecător al lucrurilor care se află dincolo de înțelegerea sa.[70] Dialogul cu știința ajunge, în acest caz, o acțiune intelectuală și interdisciplinară interesantă fără niciun obiectiv spiritual și soteriologic clar. El contribuie la o tendință postmodernă contemporană de a specula pe tema adevărului și a semnificației lucrurilor din interiorul unui anumit context cultural și social fragmentat, fără nicio legătură cu tradiția, și pornind de la suspiciunea că întreaga cunoaștere bazată pe facultățile cognitive ale omului care nu se potrivesc minții discursive este inadecvată.

Astfel, pentru a reda dialogului statutul său ontologic și soteriologic, teologia ortodoxă trebuie să respecte propriul sens tradițional de teologie a Bisericii celei vii, în care Biserica este înțeleasă în context cosmologic în calitate de consubstanțialitate multiipostatică a tuturor celor care au trăit, trăiesc și vor trăi. Aceasta înseamnă că teologia poate fi înțeleasă doar în contextul constantei construcții a Bisericii ca Trup al lui Hristos, deoarece prin acțiunea liturgică în Biserică *eshaton*-ul invocat susține realitatea acesteia și toate aspirațiile sale teologice. Astfel eclezialitatea teologiei asigură orientarea sa eshatologică și, prin aceasta, aduce eshatologia în dialogul cu știința.

Dacă teologia este exercitată în maniera sugerată de sinteza neopatristică, ea este capabilă să depășească formula stereotipă a percepției negative a Occidentului și a progresului și tehnologiei sale. Obiectivul unei astfel de teologii nu este acela de a evalua și judeca, ci de a transfigura viziunea științei în activitate profetică și paraeuharistică, având scopul de a revela prezența în știință a darului lui Dumnezeu către umanitate de a explora lumea și de

[70] Semnificația apofatismului va fi discutată în capitolul 3. Pentru informații imediate, vezi V. Lossky (1957), *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Londra, James Clarke, pp. 23–43. Pentru o expunere mai detaliată a apofatismului, relevantă pentru acest studiu, vezi C. Yannaras, *On the Absence and Unknowability of God.*

a-l preamări astfel pe Dumnezeu pentru creația sa. P.M. Gregorios scrie: „Tradiția patristică răsăriteană nu ar fi negativă în atitudinea sa față de dezvoltarea științei și tehnologiei, ci, dimpotrivă, ar încuraja știința și tehnologia ca evoluție necesară în înaintarea omului istoric în procesul *teozei*. Asimilarea și controlul științei și tehnologiei ar fi parte a creșterii umanității — în Hristos, nu altfel."[71] Creșterea omului istoric înseamnă că, explorând materia lumii și transformând-o potrivit puterilor intelectuale și înțelepciunii, umanitatea „trezește" materia arătându-i sălășluirea sa originară în Duh, contribuind astfel, prin această transfigurare, la teoza generală a universului.[72] Dar știința și tehnologia „nu ar trebui făcute singura cale de cunoaștere și nu conduc în niciun caz la mari adevăruri... Despărțite de iubire și înțelepciune, știința/tehnologia devin adversar al omenirii".[73] Despărțită de *metanoia* (și de pocăința ontologică), știința poate deveni un instrument demonic fie în sensul de a impune umanității un tip de robie față de inevitabilitatea sa totalitară în societățile civilizate, fie, dimpotrivă, conducând la uzurparea spirituală a unei persoane prin impunerea unei credințe în controlul total al vieții

---

[71] Gregorios, *Science for Sane Society*, p. 74. Pentru scriitori patristici precum Maxim Mărturisitorul, teoza este legată de medierea în om a diviziunilor datorate condiției sale prezente (căzute). În acest sens, medierea dintre teologic și știință poate fi înțeleasă ca o formă particulară a aceleiași medieri între diviziunile spiritului uman.

[72] Putem folosi cuvintele lui Bulgakov despre acțiunea Duhului Sfânt asupra materiei pentru a ilustra faptul că explorarea materiei înseamnă de fapt sfințirea și spiritualizarea ei: „Materia se topește în forma în care era, pierzând inerția și impenetrabilitatea; devine transparentă pentru spirit și purtătoare de spirit. Încetează să fie inconștientă și devine conștientă. Devine parte a vieții spiritului care « cucerește » natura. Astfel, viața spiritului doarme în materie și trebuie trezită." Apoi adaugă: „Tehnologia și cucerirea tehnologică a naturii de către om reprezintă o formă inițială de trezire." (S. Bulgakov [2004], *The Comforter*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company, p. 346.)

[73] Gregorios, *Science for Sane Society*, p. 75.

de către unele forțe impersonale ale universului care urmează o logică a non-umanului.[74]

Eshatonul, realizat în teologia cultului Bisericii (care întotdeauna a fost fidel tradiției patristice în privința cultului și a liturghiei) și determinând astfel finalitatea dezvoltării spirituale a umanității în interiorul realităților istorice și în concretețea spațiului și timpului, este prezent și în cercetarea științifică, care este o formă de manifestare a spiritului uman general. Totuși, prezența acestui *telos* devine detectabilă și se dezvăluie minții umane doar prin acțiunea Duhului Sfânt asupra întregului proces cognitiv. Duhul răspunde acelor invocații paraeuharistice, pe care o minte atentă le face în timpul cercetării științifice. Din această perspectivă eshatologică, în care știința și tehnologia se manifestă ca forme spirituale ale condiției umane, ambele arată o înrudire cu intențiile imediate și înclinațiile vieții. Despărțirea istorică dintre teologie și știință reflectă ambivalența istorică a constituției omului căzut și ruptura din interiorul gândirii comune a Bisericii. Acesta este motivul pentru care sarcina de mediere între teologie și știință este strâns legată de obiectivul reintegrării spiritului creștin și de depășirea diviziunilor produse în condiția umană după căderea în păcat.

Evaluând apelul lui Florovski la o sinteză neopatristică, concepută ca pas înainte către reintegrarea gândirii fragmentate a creștinismului, văzută în perspectivă eshatologică, se poate sugera, prin analogie, că știința și teologia nu sunt doar două „grămezi" de intuiții și convingeri, ci că diferența dintre ele s-a acumulat pe fundalul istoric comun care poate fi înțeles eshatologic ca o întrupare deosebită (în istorie) a *telos*-ului lor comun. Să reamintim cititorului că cu mult timp în urmă Clement Alexandrinul a învățat că filosofia și știința cooperează întru adevăr și că cea care face posibilă nu doar teologia (în calitatea ei de credință demonstrată), ci și filosofia și știința, este credința

---

[74] Aici ne referim, de exemplu, la faimoasa idee a „amăgirii cosmosului" (ispita cosmică) care a fost criticată de Berdiaev în *Slavery and Freedom*, pp. 93–102.

existențială că ceva există cu adevărat. Apoi, diferențierea dintre teologie și știință, care s-a petrecut treptat în contextul creștin european și a luat o formă acută, reprezintă nu numai o deviere culturală sau socială, ci una produsă în spiritul uman, adică ceea ce Florovski a numit *fărâmițarea minții*. Totuși, în spatele acestei fărâmițări vizibile care face posibilă raportarea părților fragmentate ale experienței umane (*i.e.* teologie și știință) la o singură sursă comună se află încă o teleologie comună. Ca exemplu, ne putem referi la Max Planck, care a făcut o analogie geometrică între realizarea cercetării științifice, pe de o parte, și acumularea experienței religioase, pe de alta, asemănându-le cu două linii paralele care au un punct de intersecție comun, infinit departe de noi înșine, adică în epoca viitoare.[75] Știința și religia, ca forme diferite de experiență, sunt unite *eshatologic* prin unitatea teleologiei lor intrinseci care provine din condiția umană, unitate care, deși este dezbinată în sine în mod istoric, este adusă la viață de o origine invizibilă. În acest sens, diferența dintre știință și religie și antiteza dintre ele în rațiunea reflexivă nu este un defect al istoriei, ci, dimpotrivă, un moment inerent acestei istorii. Diferența dintre gândirea științifică și perceperea teologică a lumii prin prezența lui Dumnezeu constă în faptul că gândirea religioasă cere mai multă credință și experiență spirituală și morală.

Tendința de a depăși ruptura „istorică" și de a împăca știința și tehnologia este intrinsec eshatologică, pentru că e ghidată de Duhul Sfânt. În acest sens, atunci când Florovski afirmă că „Răsăritul și Apusul se pot întâlni și se pot regăsi numai dacă își reamintesc înrudirea originară pe care le-o dă *trecutul comun*"[76], acest lucru poate sugera că știința și tehnologia se pot întâlni dacă își conștientizează înrudirea în tradiția spiritului uman.

---

[75] Aproprierea ortodoxă a acestei viziuni poate fi găsită la J. Shakhovskoi (2003), *Taina vieții umane* (în rusă), Moscova, Lodiya, p. 15.

[76] Florovsky, „Patristic theology and the ethos of the Orthodox Church", p. 29.

Dar, încă o dată, această confluență, ca proces intențional al spiritului uman, este condusă din viitor de logica originii invizibile, prin acțiunea Duhului Sfânt asupra istoriei. Astfel, apelul neopatristic al lui Florovski primește interpretarea: scopul de a dobândi gândirea Părinților și de a stabili fundamentul istoric comun al creștinismului răsăritean și occidental în trecutul comun devine o necesitate eshatologică pentru unificarea spiritului dezbinat al Bisericii, ca și al spiritului dezbinat al omenirii în explorarea lumii (prin cercetare) și contemplarea prezenței divine (prin experiență religioasă și teologie). Cu alte cuvinte, o sinteză neopatristică între teologie și știință se dezvăluie ca acea intenționalitate eshatologică a spiritului uman care transcende orice negativitate și posibilă dialectică în relația dintre Ortodoxie și Occident, stabilind astfel o relație între teologie și știință la nivelul sarcinilor infinite ale omenirii, condusă de Duhul Sfânt din epoca viitoare. Înțelegerea acestor sarcini infinite implică o schimbare a gândirii, adică exact acea *metanoia* care s-a pierdut în discursul teologic al creștinismului occidental, rezultând ulterior în ciocnirea dintre mintea rațională ambițioasă și tradiția, cultul și stilul de viață ale societății creștine din trecut. Repunerea dimensiunii eshatologice în centrul abordării științifice și filosofice a lumii formează *metanoia*, care implică prezența transformatoare a realităților din veacul ce va să vină, ceea ce face ca mintea unui om de știință sau filosof să fie euharistică și ascetică. Pentru această persoană, deplinătatea acțiunii și vieții „aici și acum" semnifică taina momentului imediat, când fiecare mișcare a minții atente și fiecare cercetare a naturii lucrurilor capătă sens prin teleologia spiritului uman ca realizare a acelui destin existențial legat de împlinirea umanității prin comuniunea cu Dumnezeu și dragostea față de El. *Metanoia* în proiectul științifico-religios cere, până la urmă, ca savanții și teologii să-și restaureze propriul chip distorsionat de simpla dominație a tehnologiei în miezul condiției umane contemporane, pentru a restaura apoi chipul lumii, ca mediu al comuniunii cu Dumnezeu.

Într-un fel, cunoașterea celor pământești, obținută prin știință, trebuie sfințită prin credință, pocăință și iubire.

Metanoia în cercetarea științifică sau cum poate fi aplicată o atitudine eshatologică

Știința și tehnologia fac ca viața umană să fie dependentă de propriul avans, fără a avea puterea de a prevedea rezultatele. Pe de o parte, o lume dominată de tehnologie tinde să potențeze simțul unor viitoruri alternative accesibile umanității; pe de altă parte, tinde să ne diminueze simțul controlului asupra viitorului tehnologic și capacitatea noastră de a contura sarcinile infinite independent de necesitățile tehnologice. S-a afirmat că tehnologia scapă de sub control, așa încât viziunea despre viitor într-o epocă tehnologică este vagă și adesea descrisă într-o notă cenușie și tristă. Eshatologia este prezentă în acest viitor incert ca o intuiție apocaliptică.[77] Totuși, această intuiție reflectă nu atât problemele lumii tehnologice, ci problemele sinelui moral implicat în progresul lumii. Pentru unii susținători ai eticii creștine, această observație a fost suficientă pentru a respinge hotărât tehnologia contemporană de dragul păstrării valorilor creștine.[78] Naivitatea acestei respingeri este destul de evidentă: tehnologia pătrunde în toate straturile civilizației creștine contemporane, inclusiv în cel ortodox.[79] Fuga de tehnologie este de neconceput

---

[77] Vezi despre sindromul așteptării apocaliptice, J. Leslie (1996), *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction*, New York, Routledge; și M. Rees (2003), *Our Final Century. Our Final Century, A Scientist's Warning: How Terror, Error and Environmental Disaster Threaten Humankind's Future in This Century — On Earth and Beyond*, Londra, W. Heinemann.

[78] Un exemplu ilustru al acestei respingeri în literatura ortodoxă este Ph. Sherrard, care a fost deja menționat în text. (Vezi în context o carte a lui J. Ellul [1980], *The Technological System*, New York, Continuum, pp. 10–16.)

[79] După cum am arătat mai înainte, atitudinea negativă față de tehnologie poate fi pusă în legătură cu o problemă mai profundă a creștinismului și

și utopică.[80] Totuși, trebuie luat în calcul și faptul că tehnologia îi face pe adepții săi „insensibili față de o viziune transcendentală"[81] într-un mod special și chiar paradoxal. Cu alte cuvinte, cultura științifică contemporană și tot felul de unelte tehnologice care

---

a culturii (sau civilizației în general) existentă încă din vremea apariției creștinismului în mijlocul lumii elenistice. Totuși, aici lecția istorică trebuie luată în serios, pentru a vedea cum acea cultură veche a încercat transformarea creativă sub presiunea sabiei Duhului care a disecat-o. Pentru creștini, cu toate suspiciunile și ostilitatea de așteptat față de cultura păgână a vremii, a fost o adevărată provocare să dea dovadă de maleabilitate pentru a nu cădea în starea preistorică, ci pentru a modela și transfigura „materialul cultural într-un nou spirit" (G. Florovsky [1974], „Faith and culture", în *Christianity and Culture* [Collected Works of G. Florovsky, 2, Belmont, Norland, pp. 9-30{25}]). În mod similar, se poate sugera că pentru a nu recădea în starea pretehnologică, creștinismul trebuie să exercite aceeași maleabilitate în reformarea și transfigurarea „atitudinii științifico-tehnologice" într-un spirit similar celui folosit cu ocazia creștinării elenismului.

[80] „Teologia ortodoxă răsăriteană nu se poate întoarce la romantismul decadent care vrea să se plaseze într-o epocă pretehnologică pentru a afla pacea și liniștea. Ea trebuie să parcurgă procesul de dezvoltare științifică tehnologică, însă neuitând două lucruri: (a) nu e o etapă finală, în care universul să descopere toate misterele sale curiozității umane prin știință și tehnologie, ci deschide doar un aspect al realității în așa fel încât capacitatea umană de creare a *binelui și răului este foarte mult sporită*; și (b) reprezintă o cunoaștere și o aptitudine care trebuie controlate și administrate înainte ca ele să ne distrugă. Cu alte cuvinte, teologia ortodoxă răsăriteană ar lua o atitudine pozitivă față de știință și tehnologie, fără a fi impresionată prea mult și sedusă de ele." (Gregorios, *Science for Sane Society*, p. 75.) În discuții mai recente, s-a admis că știința, deși este un ajutor substanțial pentru cunoașterea omenească, nu este atotputernică: „Deși știința explică o parte a istoriei, nu poate explica totuși întreaga istorie." (J. Staune [ed.] [2005], *Science et quête de sens*, Paris, Presses de la Renaissance, p. 323.) Știința contemporană este indispensabilă căutării semnificației, deși știința nu va fi capabilă, prin sine însăși, să ne dea un răspuns la această căutare (*ibid.*, p. 330).

[81] Este o expresie a lui P.M. Gregorios din cartea sa (1987), *The Human Presence: Ecological Spirituality and the Age of the Spirit*, New York, Amity House, p. 100. Vezi și cartea sa (1988), *Cosmic Man. The Divine Presence. The Theology of St Gregory of Nyssa*, New York, Paragon House,

fac viața umană confortabilă (deși foarte dependentă de aceste obiecte) diminuează capacitatea umană de a acorda atenție acelor experiențe neobișnuite și revelații care nu pot fi explicate sau imitate de știință și tehnologie.[82] Tehnologia bazată pe știință reprezintă în sine un fel de transcendere a lucrurilor naturale.

---

p. 225. Trebuie admis faptul că lipsa transcendenței în cercetarea și filosofia științifică a fost reclamată cu mult înainte de secolul XX ca reacție la scientism și raționalismul extrem al științei. V. Zenkovsky a scris în 1952 că „în toate sferele culturale are loc abolirea completă a transcendentului, a tot ce face gândul nostru capabil să apeleze la Absolut ca Realitate Primă și la ce ne leagă de El" (Zenkovsky, *Gânditori ruși în Europa*, p. 312 [traducerea autorului]). „Infinitatea avansului științific și realizările tehnologice neobișnuite care decurg din aceasta fac ca aspirațiile către altă lume să nu mai fie necesare și, într-un fel, să fie abolite. Nu ajunge accesibil prin analiza științifică tot ce este azi necunoscut, dincolo de ordinea naturală? Nu devine tot ce e transcendent imanent, și nu este ideea însăși de « început absolut » transformată într-o categorie a minții noastre...?" (*ibid.*, p. 315) M. Heidegger, în *Scrisoarea despre umanism*, exprimă un gând similar legat de lipsa abilității de a transcende: „Cum poate ființa umană, în stadiul actual al istoriei lumii, să se întrebe cât de cât serios și riguros dacă zeul se apropie sau se retrage, când a neglijat mai presus de toate să gândească în singura dimensiune în care chestiunea poate fi adresată? Aceasta e dimensiunea sfințeniei, care rămâne cu adevărat închisă ca dimensiune, dacă regiunea deschisă a ființei nu este curățată, iar curățarea le e la îndemână oamenilor." ([1998], „Letter on humanism", în W. Mc.Neill [ed.] Pathmarks, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 239–276 [267].)

[82] P.M. Gregorios comentează în acest context: „Știința nu e un obiectiv, ca sistem cognitiv, așa cum credeam noi cândva. Este o *opțiune* pe care am ales-o și care a dat naștere realității impresionante a civilizației occidentale științifico-tehnologice și urban-industriale. *Suntem parte a acestui sistem: este creația noastră.* Am ales să ne limităm percepția la explicabilul științific și, în ciuda provocării multor fenomene care ne-ar fi putut spune că ceva e în neregulă în mod fundamental cu sistemul, am mers înainte, sperând că toate tainele pot fi reduse la probleme și jocuri ale minții care se rezolvă prin investigația conceptuală a inteligenței." (*Human Presence*, p. 100 [sublinierea autorului].) Putem găsi asemenea luări de poziție, anume că tehnocrația impune „mitul obiectivității științifice", și în cercetarea sociologiei științei. (Vezi, de exemplu, Roszak, *The Making of Counter Culture*, cap. 7.)

Dar aceasta e o transcendență de alt tip. Lucrurile produse de tehnologie pierd deplinătatea și autonomia existenței și nu au puterea unei realități independente de om și de actele sale spirituale. Pare și mai paradoxal că un tip de activitate spirituală, adică transcenderea naturalului, care e realizată în tehnologie modifică viața corporală și spirituală în așa măsură încât oprește nu doar comuniunea adevărată cu natura creată inițial, dar și un altfel de mod de transcendență către cele nelumești, făcând ca oamenii să fie „insensibili față de viziunea transcendentală“[83]. Orice cunoaștere care nu urmează logica raționalismului și realismului este considerată neimportantă, dacă nu chiar irelevantă. De aceea, tehnologia și ideologia sa generală îi împiedică pe oameni să depășească evenimentele cotidiene și suprafața aparențelor. Acest dispreț față de transcendent conduce la lipsa sau completa uitare a atitudinii eshatologice față de știință.

Totuși, nu trebuie să credem că filosofii și teologii care critică știința și tehnologia și întreaga atitudine occidentală față de viață reușesc să obțină, prin negarea tehnologiei, ceva pozitiv și semnificativ în legătură cu transcendența. În fapt, ei mărturisesc o nostalgie față de „siguranța“ și „garanția“ din acea stare de fapt pretehnologică a lumii care, se crede, fusese mai stabilă și mai pașnică, nefiind amenințată de probleme ecologice și posibile dezastre tehnologice și în care lumea părea neschimbabilă și „eternă“. Totuși, paradoxul prezent în această viziune este acela

[83] R. Ingarden a făcut o interpretare interesantă asupra felului în care „tehnologia ca transcendență“ poate conduce la modificarea spirituală a vieții omului, făcându-l potențial insensibil la transcendență, văzută în sens religios: „...produsele culturale pot satisface aspirația omenească de a duce o viață elevată dincolo de natură numai cu condiția unei extraordinare stări de activitate și cad cu totul în uitare atunci când omul își pierde voința de a-și transcende natura simplă interioară și abandonează activitatea creatoare a conștiinței. Totuși, nu sunt doar prezente la om, care se deschide către obiecte de acest fel și încearcă să le înțeleagă; îl și afectează și uneori *îi modifică profund viața spirituală* și, într-o anumită măsură, viața trupească.“ (R. Ingarden [1983] *Man and Value*, Washington, DC, Catholic University of America Press, p. 19.)

că istoria însăși este abolită pentru că pierde simțul direcției și al scopului. Încercarea nostalgică de a evita impactul cu știința și tehnologia moderne reprezintă o anistorică iluzie care, de fapt, neagă teleologia intrinsecă ce stă la baza științei și tehnologiei. Pe de altă parte, trebuie spus că savanții, care promovează progresul tehnologic, înțeleg, la rândul lor, scopurile și semnificațiile eshatologice ale tehnologiei.[84] Este important să afirmăm încă o dată că încercarea unor savanți de a nega o dimensiune eshatologică a științei și tehnologiei creează un obstacol în calea simțirii *prezenței eshatologice existențiale*, invocată într-o manieră asemănătoare celei liturgice prin explorarea lumii și fuziunea umanității cu natura, în sensul continuei întrupări a subiectivității umane în natură.[85] Date fiind acestea, obiectivul teologiei creștine nu este de a critica și judeca știința, ci de a dezvălui și reînvia în dezvoltarea sa acea *prezență eshatologică* urmărită care îi va permite creștinului să regândească semnificația ambivalenței științei și tehnologiei în viața umană, ca mod de suferință, ca luptă pentru dobândirea iubirii divine, mereu deschisă către omenire în perspectiva veacului ce va să vină. Pentru un creștin, știința și tehnologia reprezintă crucea necazurilor, îndoielilor și contradicțiilor, pe care trebuie să o poarte ca să ajungă la perceperea prezenței eshatologice în scurgerea vieții moderne. Știința și aplicațiile ei tehnologice, deși fac viața mai ușoară, îi ademenesc pe oameni, care vor să creadă că ziua de mâine este sigură și garantată. Prin

---

[84] Vezi în legătură cu aceasta lucrarea lui Heidegger, „Întrebarea privitoare la tehnologie". Există și alte nuanțe, mai mundane, ale acestei discuții în contextul întrebării dacă tehnologia amenință să copleșească umanitatea noastră: vezi, de exemplu, Janicaud, *On the Human Condition*.

[85] Aspectul tragic al faptului de a fi creștin este acela de a percepe constant prezența eshatologică în aceste condiții naturale în care viața se vrea fericită și confortabilă. Într-un fel, esența însăși a acestei prezențe eshatologice este de a ne reaminti mereu că scopul existenței noastre pământești nu se împlinește aici și acum, ci în epoca ce va să vină. Trecutul, prezentul și ceea ce noi numim stabilitatea zilei de mâine au sens numai dacă sunt văzute în perspectiva vieții viitoare.

această iluzie, inhibă în oameni accesul la transcenderea ca salt către perceperea prezenței eshatologice.

Din ce am spus rezultă că eshatologismul implică transcendență, dar nu în sens futurologic, ca prognostic al viitorului din prezentul dat, ci ca *reamintire a viitorului* (sau, dimpotrivă, *anticipare a trecutului*), prin observarea lucrurilor nu prin prisma trecerii naturale a timpului, ci prin prisma unei așteptări neliniștite a veacului ce va să vină, care va face să strălucească și sensul lucrurilor, scopurile și finalitățile lucrurilor. Ca să-l citām pe D. Stăniloae, „demonstrează că nu putem înțelege natura și semnificația științei și tehnologiei fără a recunoaște un destin înalt al omului, chemarea omului de a găsi împlinirea în Dumnezeu"[86]. Acest destin îl păzește pe om împotriva tuturor spaimelor tehnologiei: „Are sarcina de a-l elibera pe om de sentimentul că este strivit de tehnologie, așa cum Evanghelia și scrierile Părinților l-au eliberat de sentimentul că este la discreția unor ființe spirituale capricioase care se foloseau de natură într-o manieră arbitrară."[87] P.M. Gregorios a exprimat un gând similar, reflectând asupra moștenirii patristice.

> Omul, care este stăpân peste creație, dacă nu ține seama de comuniunea cu Dumnezeu și de existența sa contingentă depinzând de Dumnezeu ca Făcător, este un om denaturat... Omul nu este stăpânul lumii cu de la sine putere. El poate deveni cu adevărat stăpânul creației numai rămânând în legătură cu Făcătorul său, ca chip al prezenței reale. Aceasta înseamnă că trebuie să dezvoltăm o „știință" și o „tehnologie" care să păstreze relația cu celălalt pol al existenței noastre — cu Creatorul și arhetipul nostru, Dumnezeu.[88]

Astfel, se poate sugera că tehnologia trebuie preluată de către creștini într-o manieră diferită, supunând dezvoltarea tehnologică

---

[86] Stăniloae, *Theology and the Church*, p. 225.
[87] *Ibid.*
[88] Gregorios, *Cosmic Man*, p. 225.

și viitorurile alternative pe care le sugerează testului prezenței transformatoare a lumii viitoare. Tocmai această prezență lipsește în tot felul de eshatologii ale „sfârșitului lumii". Transformarea eshatologică a atitudinii față de tehnologie implică transformarea percepției asupra timpului în așa fel încât timpul să nu mai fie văzut ca desfășurându-se din trecut prin ramificațiile acestuia către viitorurile alternative, luând cu sine toate inevitabilitățile condiției umane prezente și speranțele pierdute de supraviețuire fizică. Dimpotrivă, percepția timpului este unică și vine din *eshaton*, așa încât contemplarea trecutului este văzută ca așteptare specifică și concretă a epocii viitoare, asemănătoare sarcinilor infinite ale umanității. Aceasta înseamnă că știința și tehnologia trebuie să își ocupe locul cuvenit în sarcinile infinite ale omenirii și în destinul acesteia, și nu să fie tratate ca parte din procesul de autosubjugare și adaptare la necesitățile naturii (în ciuda extensiilor sale tehnologice). După aceea, și numai după aceea, schisma existentă între teologie și știință poate fi depășită prin întoarcerea la rădăcinile sale din trecutul istoric (bântuit de ostilitate și suspiciune), la *telos*-ul comun al teologiei și științei, prezent în mod firesc în miezul condiției umane, conducându-le pe ambele către împlinirea destinului umanității.

Eshatologia conștientizată a dialogului știință-religie nu numai că direcționează atenția către originea lucrurilor în trecutul universului și al istoriei omenești, ci caută să vadă originile cercetate prin *anticiparea* trecutului, adică tratează originile lucrurilor prin *telos*-ul explicației lor, care indică spre epoca ce va să vină. De exemplu, cineva ar putea fi axat pe ideea că a existat un început evolutiv al omenirii, care ar „explica" potențial facticitatea rasei umane. Totuși, abordând această origine cu inimă smerită, prin *metanoia*, putem vedea că fenomenalitatea acestei origini nu ne va fi niciodată dezvăluită deplin, însă prezența continuă a acesteia în căutarea tainei existenței noastre va forma mereu un *telos* al tuturor explicațiilor noastre, ca încercare de a înțelege destinul umanității. Ceva asemănător poate fi spus despre originea universului: așa-zisul Big Bang, descris uneori

ca ceva real din punct de vedere fizic în trecutul universului, funcționează de fapt în conștiința oamenilor ca un *telos* al tuturor explicațiilor cosmologice. Cosmologia, incapabilă să explice contingența și facticitatea universului actual, încearcă să-l explice ducând toate formele de materie și lucrurile din univers înapoi în timp până la starea nediferențiată în care „totul era în toate" și susține că „ființa" primordială, deși non-fenomenală, este responsabilă de facticitatea tuturor lucrurilor din lume. Pentru un suflet spiritual atent totuși, *metanoia* inimii invocate de Duhul din veacul care va să vină conduce către o tratare diferențiată a originilor universului, arătând facticitatea fenomenală a acestuia, a cărei înțelegere trebuie mereu încercată prin intermediul mișcării spiritului uman către viitor, prin anticiparea pretinsului trecut existent în *telos*-ul tuturor tipurilor de explicație. În acest sens, cosmologia își pierde rolul de arheologie a universului fizic și dobândește mai mult caracteristici de arheologie a spiritului aflat în căutarea fundamentelor propriei facticități. Asistăm astfel la combinația dintre dorința noastră de a comemora originea trecută a universului (*anamnesis*) prin explorare științifică și invocarea epocii ce va să vină (*epliclesis*), care însoțește inevitabil comemorarea dacă încearcă să dezvăluie taina existenței noastre și destinul pe care îl avem în contextul prezenței eshatologice cotidiene.[89] Astfel, amintirea, trecutul și

[89] Această situație a înțelegerii moderne este asemănătoare ambivalenței care a condiționat gândirea Părinților Bisericii care au folosit categorii aplicabile acestei lumi (ca „amintirea") pentru a exprima percepția lor legată de epoca ce va să vină: „amintirea viitorului". Punctul culminant al acestui etos al Bisericii ca existentă în istorie, dar nefiind în istorie se petrece la celebrarea Liturghiei în invocarea Împărăției din anafora: „Aducându-ne aminte așadar de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de Cruce, de Mormânt, de Învierea cea de a treia zi, de Înălțarea la ceruri, șederea de-a dreapta, a doua și slăvită iarăși Venire." (I.F. Hapgood, [ed.] [1996], *Service Book*, Englewood, Antiochian Orthodox Christian Archdiocese, p. 104.) Aici se petrece suspendarea ordinii temporale obișnuite exprimând prezența veacului ce va să vină. Cosmologia contemporană care urmează în mod inconștient o cale similară a anticipării trecutului

istoria nu sunt abolite, ci definite prin invocarea Duhului Sfânt, care este mereu un act eshatologic. Vedem aici prezent un etos euharistic intrinsec în toate formele de manifestare ale științei, a cărui desfășurare în istorie este condusă de *telos*-ul său ascuns. Semnificația acestuia nu poate fi cunoscută direct, dar prezența eshatologică este atinsă de fiecare dată când sunt invocate chestiuni legate de origine și destin. Astfel, sfârșitul timpului pe care toți îl speră determină originea, dar nu invers.

Reintegrarea existențială a umanității ca temă centrală a unei sinteze neopatristice între teologie și știință

Nu e dificil să afirmăm din cele arătate până acum că toate dimensiunile fărâmițării modurilor de expresie ale spiritului uman, observate ca ruptură între Răsărit și Apus, între aspirațiile cerești și experiențele lumești, între teologie ca experiență a transcendentului și știință ca preocupare de actualizare a posibilului în mod potențial, sunt consecințe ale unei rupturi tragice și majore produse la nivelul persoanei umane, mai precis ruptura dintre *inimă* și *rațiune*, *acțiune* și *gând*, *comuniune* și *ființă*. Această ruptură, care s-a acumulat în decursul istoriei și a însoțit toate celelalte rupturi ale spiritului uman, pe care deja le-am descris, constituie problema majoră nu doar prin simptomul său evident — ruptura dintre teologie și știință în lumea postmodernă. Ea reprezintă o problemă serioasă și pentru teologia propriu-zisă care susține integritatea condiției umane în propovăduirea adevărului vieții prin medierea vindecătoare dintre toate diviziunile morale din cadrul umanității și lume, pentru a atinge transfigurarea și unificarea supremă cu sursele lor transcendentale.

---

pretemporal săvârșește un act cu adevărat liturgic prin invocarea epocii viitoare a cunoașterii universului, în care trecutul și prezentul universului vor fi văzute nu într-un sens de construcție, ci mai degrabă de dilatare între două paranteze care semnifică alfa și omega existenței umane.

De exemplu, când teologia este tratată în sistemul educațional secular modern ca o disciplină pur academică, fără nicio legătură cu experierea lui Dumnezeu în Biserica rugătoare și cu rugăciunile călugărilor pioși, avem o manifestare evidentă a detașării dintre *rațiune* și *inimă*, *gând* și *acțiune* și *comuniune* și *ființă*. Această situație poate crea o dublă impresie: pe de o parte, o persoană neexperimentată poate presupune că pentru a deveni creștin este de ajuns să citești și să studiezi cărți spirituale și teologice, fără a face un efort personal și a trece prin greutăți pentru a intra în comuniune cu Dumnezeu (această persoană se poate îndoi de validitatea experienței de comuniune cu Dumnezeu a Bisericii, negându-i acesteia tradiția și ierarhia); pe de altă parte, pretinsul discurs teologic poate fi perceput ca una dintre multele abordări ale realității vieții și lumii și, astfel, poate fi pus pur și simplu în comparație cu știința la capitolul ficțiunilor arbitrare ale rațiunii. Această ultimă impresie, sesizată în tendințele moderne occidentale ale dialogului dintre știință și teologie, după cum am menționat mai înainte, duce la producerea unor metodologii și scheme multiple și diferite care compară teologia și științele ca termeni uniformi ai unei relații construite logice. Situația nesatisfăcătoare, golită de orice adevăr existențial, indică ceea ce lipsește aici în mod tragic, mai precis căutarea comună a lui Dumnezeu în inima omului. Paradoxal, această situație poate fi revelată și în teologia academică modernă care încorporează fără o critică prealabilă și „mecanic" în aparatul său „științific" idei pentru a da mărturie despre Dumnezeu, semănând astfel cu o abordare gnostică a lui Dumnezeu prin cunoaștere (gândire), nu prin comuniune (acțiune). Folosind limbajul secțiunii anterioare, putem reafirma că orice cunoaștere direcționată către realitatea ultimă cere *metanoia*, ca schimbare a rațiunii iluminate de inimă. Astfel, *metanoia* la nivelul condiției umane implică reintegrarea rațiunii cu inima. În alte cuvinte, conform învățăturii biblice, plenitudinea umanității trebuie reintegrată în asemenea manieră încât și teologia și știința să fie legate de evenimentele existențiale în care ființele umane intră în comuniune unele cu

altele, fie că e vorba despre creaturi ale lui Dumnezeu, fie despre Dumnezeu însuși. Își atinge scopul dialogul contemporan între știință și teologie în tentativa sa de unificare a rațiunii?

Pentru a răspunde la această ultimă întrebare, mai întâi să vedem ce susține această sinteză neopatristică. Ea pretinde că teologia patristică este relevantă și adecvată în lumea contemporană pentru că are un caracter esențial existențial. Florovski spune că „Părinții se luptau cu probleme existențiale, cu acele revelații ale temelor eterne descrise și consemnate în Sfânta Scriptură. [Aceasta] sugerează că Sfântul Atanasie și Sfântul Augustin au fost mult mai informați decât unii dintre teologii contemporani nouă"[90] și acesta este motivul pentru care „ceea ce ne trebuie în creștinism « în vremuri ca acestea » este o teologie existențială și sănătoasă"[91]. Totuși, natura existențială a teologiei la care apelează Florovski în contextul sintezei neopatristice nu înseamnă pur și simplu încercarea de a rezolva probleme de viață și moarte în sens lumesc, sau de a rezolva problema binelui și răului, ci afirmă teologia ca mod de a fi, preocupat el însuși de existența personală, deplinătate a vieții ca *eveniment* al comuniunii cu Celălalt prin rugăciune și practicarea virtuții. A fi teolog contemporan „de tip patristic" înseamnă a trăi în credință, urmând voia lui Dumnezeu[92](cu privire la aceasta, un anumit teolog este

---

[90] G. Florovsky (1972), „The lost scriptural mind", în *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont, Nordland, pp. 9–16 (16).

[91] *Ibidem*, p. 15. Este interesant de comparat acest gând legat de dorința după teologie existențială cu ceea ce a scris Edith Stein în 1929 în faimosul său dialog imaginat între Edmund Husserl și Toma de Aquino, care promovează în mod esențial o idee similară celei a lui Florovski, și anume că în secolul XX oamenii se vor întoarce la Părinții Bisericii, cum ar fi Toma de Aquino: „Vremurile noastre nu se mai mulțumesc cu deliberările metodologice. Oamenii nu mai au niciun sprijin și sunt în căutare a ceva superior. Ei doresc un adevăr de care să se agațe, un sens al vieții lor; doresc o « filosofie pentru viață ». Și pe aceasta o găsesc la Toma." (*Knowledge and Faith*, Washington, DC, ICS Publications, p. 27.)

[92] Cu cuvintele lui Maxim Mărturisitorul, a săvârși voia lui Dumnezeu înseamnă a pricepe înțelepciunea divină și, pe calea sfântă a vieții, a deveni

un eveniment al existenței unic și ireductibil), ducând la bun sfârșit sarcina sintezei neopatristice ca proclamare a adevărului referitor la Cuvântul lui Dumnezeu.[93] „Teologul trebuie să vorbească ființelor vii, să se adreseze inimilor vii, trebuie să fie plin de atenție și dragoste, conștient de responsabilitatea sa imediată față de sufletul fratelui său și, în mod special, pentru sufletul care se află încă în întuneric."[94] J. Meyendorf se referă la Părinții greci când face o paralelă între situația cu care s-a confruntat creștinismul în primele secole ale primului mileniu și sarcina cu care se confruntă teologia creștină în societatea contemporană.

> Biserica are nevoie de teologie pentru a rezolva problemele *din zilele noastre*, nu pentru a repeta soluții vechi la probleme vechi. Părinții Capadocieni sunt mari teologi pentru că au reușit să păstreze conținutul Evangheliei creștine când aceasta s-a confruntat cu provocarea viziunii filosofice eleniste despre lume. Fără acceptarea parțială și respingerea parțială a acestei viziuni, dar mai ales fără felul în care ei *au înțeles* această viziune, teologia lor ar fi fost inutilă.[95]

Teologia trebuie să devină dialogică pentru a discuta despre Dumnezeu în dialogul cu ființele umane vii, dialog în mod inerent născut întru Dumnezeu și cu Dumnezeu. Teologia ca gândire nu poate fi niciodată detașată de acțiunea existențială.

Văzută în mod similar, o sinteză neopatristică ar trebui să implice prin urmare *înțelegerea* curentului contemporan de gândire, fie filosofie, fie știință, din perspectiva evenimentelor legate de comuniune. Ortodoxia există în lumea dominată de

---

capabili de a primi prezența intimă și îndumnezeitoare a Duhului Sfânt. Vezi *First Century of Various Texts* 73. (*Philokalia*, vol. 2, p. 180.)

[93] Florovsky, „St Gregory Palamas and the tradition of the Fathers", p. 108

[94] Florovsky, „The ways of Russian theology", p. 207.

[95] J. Meyendorf (1978), *Living Tradition*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, p. 168.

idei științifice și aplicații tehnologice, în care rațiunea umană este tentată să creadă în suveranitatea și puterea sa de a controla toate aspectele ființei. În acest sens, știința modernă provoacă teologia și rațiunea în general, și Ortodoxia în special. Provoacă gândirea religioasă care este sfințită de inimă și nedespărțită de aceasta, adică încearcă să rupă integritatea persoanei umane, căreia realitatea lucrurilor îi este dată în evenimentele existențiale în care nu există separare între comuniune și ființă. Atunci, apărarea poziției creștine față de semnificația și valoarea vieții omenești, ca și articularea lor ulterioară în raport cu progresul tehnic, ar trebui să presupună că raționalitatea care stă la baza dezvoltării intelectuale a omenirii și cucerirea tehnologică a lumii trebuie contemplată fără patimă prin gândire, ca și când aceasta ar sălășlui în inimă, mai precis ca relevantă și valabilă numai din interiorul faptului existenței înseși a persoanelor pentru care ființa lor este inseparabilă în mod existențial de comuniune. De aici rezultă că unele aspecte ale progresului științific și tehnologic va trebui să fie respinse; altele va trebui să fie acceptate. Ideile filosofice și științifice nu se pot angrena pur și simplu într-o dispută dialectică fără rost cu teologia; mai curând ar trebui implicate și sfințite în „logica" evenimentelor existențiale ale ființelor umane și a realităților Bisericii care se construiește continuu și articulează aceste evenimente, dezvăluindu-le semnificația. Cineva se poate întreba în legătură cu această logică examinată a evenimentelor existențiale: ce este aceasta, ce a vrut să spună cu acest termen ? Mai întâi, aceasta este o schimbare de atitudine față de lume și de adevărul vieții umane, în așa fel încât curgerea dătătoare de sens a experienței empirice și teoretice în știință și filosofie și un mod istoric al experienței religioase a rugăciunii și comunităților ecleziale trebuie raportate la viața imediată a subiectivității transcendentale umane. După cum am arătat mai înainte, în toate formele moderne de dialog între teologie și știință, așa cum sunt ele în Occident, abordarea predominantă se bazează pe așa-zisa *atitudine naturală* a minții umane, în interiorul căreia și teologia și știința sunt poziționate ca activități exterioare ale subiectivității umane, chiar dacă această

subiectivitate este considerată indiscutabilă, nemaifiind supusă introspecției și analizei. În această abordare nu a fost dificilă scoaterea în evidență a diferențelor dintre teologie și știință, așa cum sunt ele prezentate omenirii percepute sub aspectul ei istoric. Totuși, o minte atentă se poate întreba de ce conduc acele diferențe către același centru: subiectivitatea omenească întrupată. Numai raportându-le la evenimentele existențiale se pot descoperi rădăcinile comune ale teologiei și științei.

Aceasta implică faptul că antropologia teologică ortodoxă va trebui în mod necesar să studieze oamenii în condițiile în care se află. Fără a studia umanitatea în starea ei de ființare-în-lume, teologia nu îi poate oferi omului un început pe calea transformării spirituale pe care le învață Biserica; acesta este motivul pentru care teologia este interesată de cunoașterea referitoare la om, care este acumulată de către știința contemporană și de către conceptele antropologice dezvoltate de filosofi în ultimul secol.

Totuși, o sinteză neopatristică nu trebuie să urmeze logica unei sinteze creștine între o viață și o gândire creștine vagi și unele idei moderne. Acest tip de sinteză ar deveni încă o monstruozitate intelectuală fără nicio importanță existențială. Este important ca toate atitudinile filosofice și antropologice din teologia occidentală modernă să fie receptate cu un anumit scepticism, într-un sens pozitiv, dar, în același timp, *apofatic*. Aceasta înseamnă că diferitele componente ale sintezei va trebui să fie tratate ca moduri diverse de exprimare a condiției umane în lume, neuitând că aceste moduri diferite sunt cu toate prezente în mod intrinsec în unitatea spiritului uman, unitate care constituie *entelehia* omenească. Sub multe aspecte, realizările gândirii occidentale cu privire la existența umană trebuie luate în calcul numai în privința faptului că ideile sale îi spun teologiei exact care *nu este* semnificația vieții și care *nu este* sensul condiției umane. Nu înseamnă că teologia ortodoxă judecă sau respinge realizările filosofiei și antropologiei occidentale; dimpotrivă, le consideră probleme ale sale care trebuie cunoscute și abordate pentru a afla altă soluție. Teologia are un fel de atitudine

exterioară, depășind, astfel, încă de la început, tendința occidentală a gândirii. Totuși, aceasta scutește teologia ortodoxă de speranța deșartă a găsirii unei sinteze atotcuprinzătoare a gândirii într-o singură perioadă istorică. Această sinteză poate fi gândită ca sarcină eshatologică, care poate fi încercată în această epocă prin acțiunea *eshaton*-ului realizat în existența eclezială. Numai în acest sens foarte clar se poate spera ca semnificația științelor, descoperită prin teologie și viață eclezială, să „dobândească" trăsături mai existențiale, adică ele să fie percepute nu ca idei abstracte și teorii exotice referitoare la lumea exterioară, ci ca acele activități ale subiectivității umane în lume legate intrinsec de aspirațiile umanității și de expresiile euharistice ale acesteia, ca și de destinul său într-un sens profund religios.

Teologia, cu toată fidelitatea sa față de *tradiția vie* a Bisericii, trebuie să evolueze pentru a deveni *existențială*, nu doar în termeni filosofici abstracți, colorată cu chestiuni antropologice, ci în sensul că fundamentele, adică definițiile și dogmele creștine, devin un adevărat ghid pentru oamenii care trăiesc în cultura contemporană, seculară.[96] Articularea și dezvoltarea ulterioară a antropologiei creștine, înrădăcinate adânc în practica vieții mistice și ecleziale, devine astfel o sarcină independentă și indispensabilă a sintezei neopatristice. Această evoluție poate avea succes dacă moștenirea spirituală pe care o găsim în aceste scrieri ale Părinților și care a fost, vreme de mai multe secole, implementată implicit de antropologia ascetică „practică" a călugărilor va deveni accesibilă tuturor pentru a fi studiată. Astfel, practica ascetică va trebui „introdusă" în discursul referitor la condiția umană, iar antropologia unei noi sinteze neopatristice va trebui să afirme că nicio înțelegere serioasă a umanității și nicio explicație a semnificației existenței nu va fi completă dacă nu implică experiența religioasă ca participare la misterul inefabil

---

[96] Pentru mai multe detalii, vezi J. Zizioulas (1999), „The Orthodox Church and the Third Millenium", www.balamand.edu.lb/theology/ZizioulasLecture.htm (accesat în 9 martie 2008).

al celui care poate spune „Eu sunt Cel Ce sunt". Aşa cum misterul existenţial suprem al revelaţiei sinaite nu poate fi obiectivat şi înţeles fără participarea la discuţia cu Dumnezeu, existenţa în lumea creată (*i.e.* existenţa universului şi a fiinţelor umane din ea) poate fi înţeleasă numai prin modul ontologic al umanităţii, care poate fi exprimat ca *existenţă-participare* şi care este imposibil de definit logic, întrucât poartă în sine o incertitudine obiectivă. Vedem aici din nou că adevărata antropologie trebuie să fie apofatică: în toate încercările sale de a pătrunde taina facticităţii existenţei unei persoane umane, însăşi actualizarea evenimentului atunci când o persoană umană se naşte (*i.e.* evenimentul întrupării) în mijlocul naturii fizice şi biologice poate fi explicat numai prin referinţa biblică ce vorbeşte despre crearea omului nu ca rezultat al unei întreţeseri de şansă şi necesitate în natură, ci ca act de relaţie personală cu Dumnezeu, care elimină toate îndoielile legate de existenţă.

Dialogul dintre teologie şi ştiinţă ca refuz al atitudinii naturale

După cum am mai menţionat deja, este lipsită de sens orice comparaţie între ce afirmă ştiinţa despre realitate din interiorul atitudinii sale naturale şi viziunile despre realitate din perspectiva divinului, corespunzând unei conştiinţe care suspendă orice judecată referitoare la existenţa lucrurilor ca şi când ar fi posibilă în afara lui Dumnezeu şi a subiectivităţii umane. Dacă un savant tratează ideile teologice în acelaşi mod naturalist în care tratează ideile ştiinţifice, atunci esenţa teologiei ca aspect empiric, existenţial, este distorsionată în asemenea măsură încât orice „dialog" poate avea sens numai ca exerciţiu mental fără nicio importanţă existenţială şi spirituală. Şi totuşi, un savant nu îşi poate schimba atitudinea, pentru că dacă face asta încetează să mai fie savant. Devine cel mult un filosof. De aici se naşte o întrebare: este posibilă o legătură între ştiinţă şi teologie la nivelul unui discurs

științific care își păstrează atitudinea naturală? Din păcate, trebuie să spunem că probabil nu este posibilă.

Centralitatea subiectului uman în cadrul dialogului dintre știință și teologie se manifestă prin observația simplă, aproape naivă, că realitățile științifice, în calitatea lor de creații mentale și realizări culturale, reprezintă ele însele, ca varietăți ale experienței omenești în lume, o experiență a cărei intenționalitate este direcționată către natura exterioară, în timp ce limitele sunt stabilite de ceea ce numim de obicei „rațiune naturală". Dar această experiență este omenească în același fel în care teologia este o experiere a lui Dumnezeu adresată omului. Astfel, există două tipuri de experiență care se întâlnesc în aceeași umanitate. Care este atunci scopul acestui dialog? Ar fi firesc din partea unui teolog să afirme că esența și obiectivul stabilirii unei relații între știință și teologie este conectarea a două tipuri diferite de experiență în aceeași subiectivitate umană și că *divizarea* și ruptura internă pe care le observăm în tensiunile dintre știință și teologie în zilele noastre nu reprezintă ceva implantat în natura omului la început, la crearea sa, ci o continuare a evenimentului din istoria biblică pe care îl numim „cădere". Chipul dumnezeiesc din om a fost desfigurat și integritatea sa pierdută, dar, în interior, ființele umane încă mai sunt creaturi unificate, având un fel de memorie arhetipală în asemănarea lor cu Dumnezeu. De aceea, procesul de restaurare a unității a ceea ce fusese făcut să fie unit în om, adică unitatea dintre viziunea științifică și experierea lui Dumnezeu, are ca scop final revenirea umanității la Dumnezeu și unirea acesteia cu Dumnezeu prin înlăturarea tuturor diviziunilor existente în cadrul creației (Sfântul Maxim Mărturisitorul). Această restaurare nu e o necesitate culturală sau academică, ci un imperativ ascetic și spiritual care derivă din condiția umană actuală și este sădită în teleologia spiritului uman.

Diminuează oare o astfel de viziune a problemei dialogului dintre știință și teologie rolul perspectivei științifice asupra lumii și omului? Nu, deloc. Dimpotrivă, teoriile științifice devin instrumente extrem de importante și de utile în demonstrarea modului

în care subiectivitatea umană, întrupată în lume, se afirmă prin exteriorizarea tendințelor atitudinii sale „naturale". Universul, pe care știința ni-l reprezintă ca pe ceva cumva diferit de noi și golit de influența și prezența noastră, întrupează de fapt cuvintele și gândurile umanității. Studiind ceea ce spune știința despre natură ne studiem pe noi înșine, adică modul în care conștiința noastră încearcă să exprime misterul propriei existențe, proiectându-l asupra lumii exterioare. Dacă știința se va implica în dialogul cu teologia, este important să apreciem atent felul în care știința este definită și delimitată de structurile gândirii umane și de condiția umană în univers. Această abordare nu devalorizează știința, ci mai degrabă o afirmă într-un mod existențial în starea sa întrupată specifică și, cu siguranță, nu e sarcina savantului, ci a celor care, folosindu-se de conștiință, pot depăși atitudinea naturală și pot realiza o reducție fenomenologică a întregii facticități din știință. În acest stadiu, filosofia fenomenologică poate oferi ajutor ca instrument metodologic, ajutându-ne să elucidăm contextele în care funcționează științele și care nu sunt, fără îndoială, reflectate de științele însele.

Fenomenologia ajută la identificarea semnificației științelor ca formă prefilosofică de gândire, de aici rezultând parțialitatea inerentă în judecățile despre realitate ca întreg. Fiecare știință parțială se îndreaptă spre limita sa filosofică încercând să exprime o anumită opinie particulară despre întreaga realitate. Fenomenologia articulează parțialitatea opiniei despre întreg și relația sa cu acele viziuni care corespund întregului. Fenomenologia, prin faptul că e indiferentă la valoarea de adevăr sau falsitate a afirmațiilor științei despre realitate, își clarifică parțialitatea și atitudinea „naturală" care îi stă la bază, descoperind astfel în științe diverse contexte pe care acestea nu reușesc să le identifice. În timp ce fenomenologia clarifică semnificația științei raportând-o la contextul conștiinței istorice care funcționează în lume, adică la subiectivitatea vie, întruchipată, cu experiența ei preștiințifică a sălășluirii imediate în lume (intensitatea dovezii imediate a existenței ipostatice), teologia poate merge chiar mai departe,

articulând structurile lumii experienței personale, concentrându-se pe destinul omului în relația sa cu Dumnezeu și văzut ca dezvăluirea capacității umane de a transcende, care *este dată* de însuși fenomenul umanității, într-o formă caracteristică a *prezenței în absență*, implicând prezența acelei atitudini *non*-naturale față de contemplarea ființei care este *credința*. Credința reprezintă, așadar, convingerea noastră existențială că realitatea ca atare este legată de existența umanității, a cărei prezență în univers îi conferă acesteia un caracter foarte special. Credința se manifestă aici nu doar ca o credință religioasă sau ca supremă capacitate de contemplare, ci ca reflecția și manifestarea existenței noastre în lume. În cuvinte moderne: „Dacă credința creștină are vreo semnificație pentru noi, este pentru că existența noastră e pătrunsă de credința într-un sens existențial al lumii mai larg. Credința, în acest sens, este un constituent general și fundamental al existenței umane, ca participarea, sau dăruirea, sau comuniunea..."[97] Când științele articulează lumea „materială" exterioară, ele *cred* de fapt în existența acesteia, și credința este o altă cale de a exprima faptul că ființele umane nu sunt suflete necorporale, ci integrități pătrunse de material (pe care subiectivitatea umană îl constituie la rândul său ca proprie corporalitate). Credința în existență nu este doar o abordare empirică a lumii sensibile; este o intuiție de bază mereu prezentă pe fundalul oricărei experiențe sensibile, neputând fi redusă fenomenologic la ceva mai simplu. Această credință nu este pasivă, ci mai curând creativă, atunci când existența începe să se desfășoare.

Ca rezultat, descoperirea contextului credinței în cadrul căruia funcționează științele înseamnă că urme ale credinței existențiale se pot găsi peste tot, în orice articulare științifică a universului. Aceasta conduce la concluzia că orice abordare posibilă a lumii materiale (creată de Dumnezeu Creatorul și articulată de ființele umane) este în mod interior îmbibată cu credință vie, iar

---

[97] A. Dondeyne (1958), *Contemporary European Thought and Christian Faith*, Pittsburgh, Duquesne University, p. 94.

consecința e că, fără această credință (*i.e.* fără a lua în calcul specificitatea și concretețea condiției umane în univers), orice altă abordare alternativă intelectualistă a realităților mundane este goală de semnificație existențială și poate fi calificată, în mod corespondent, ca nefiind umană.

Putem anticipa acum că trebuie să existe o anumită schimbare în dialogul dintre teologie și știință. Dacă savanții care lucrează în cadrul atitudinii naturale încearcă să se apropie de teologie fără *metanoia*, adică fără o răzgândire, transformă automat întreaga teologie într-un set de viziuni și învățături formale, care pot fi percepute și din interiorul atitudinii naturale doar ca adevăruri ale istoriei naturale și convingeri umane. Dar pentru un teolog sau gânditor religios această abordare este inacceptabilă, pentru că, interpretată în cadrul atitudinii „naturale", teologia își pierde semnificația existențială și originea transcendentă și mistică în comuniunea cu Dumnezeu. O astfel de „teologie" (dacă se poate numi așa) devine, în mod inevitabil, imanentistă și mundană. Dacă mișcarea către o legătură între teologie și știință se petrece în cadrul atitudinii naturale, întreaga acțiune devine doar un exercițiu mental ciudat care implică o comparație între lucrurile ce sunt postulate de conștiința transcendentală ca existând în afară și independente de ea, golite de orice semnificație existențială interioară, și ca fiind abstracții ale minții, fie ea științifică sau pseudoteologică. Nu este greu de observat că orice încercare de mediere directă între teologie și știință conduce în cele din urmă la identificarea atitudinii „naturale" a științei cu atitudinea filosofico-teologică a credinței. Totuși, nu există o formă non-filosofică simplă de reconciliere între punctele de vedere ale subiectivității umane, și nici un dialog naiv și simplu între teologie și știință nu este posibil până ce chestiunea subiectivității transcendentale umane nu devine o temă centrală a acestui dialog.[98]

[98] Vezi A. Nesteruk (2004), „Human transcendental subjectivity: the central theme in the dialogue between science and Christian theology", *Souzozh: A Journal of Orthodox Life and Thought*, 97, 1-15; 98, 34-48.

Putem vedea că fundamentul unei relații între teologie și știință poate fi găsit numai în profunzimile subiectului uman. Căutarea acestei relații este ea însăși o manifestare a integrității experienței noastre actuale a existenței întrupate în lume. Întâlnirea dintre teologie și știință are loc în cadrul experienței umane, motiv pentru care fundamentul esențial pentru medierea între ele este viața interioară a subiectivității umane care ia legătura cu lumea prin propria întrupare în aceasta. De vreme ce formele particulare ale funcționării conștiinței umane și facultățile superioare ale contemplației lasă urme peste tot, atât în teoriile științifice, cât și în învățăturile teologice, scopul medierii între teologie și știință poate fi înțeles ca redescoperire a subiectivității umane ca centru al manifestării și dezvăluirii universului în ambivalența sa paradoxală de ființă ce conține (ca centru al dezvăluirii) universul și este conținută de acesta, arătându-și astfel caracterul transcendent. Obiectivul acestui stadiu al medierii cu privire la știință este de a privi aceste teorii pe măsură ce se desfășoară pentru a afla mai multe despre felul în care conștiința umană se constituie *pentru sine* când intră în contact cu lumea. Aici putem observa o schimbare a intenționalității „naturale" direcționată către obiectele lumii „exterioare", așa încât se transformă în direcția intenționalității sinelui, în care conștiința își direcționează activitatea înspre sine și înspre fundația sa. Ca rezultat, întreaga activitate științifică ar putea ajunge să fie văzută ca aducându-și contribuția la constituirea acestui sine. În spiritul abordării fenomenologice, acea conștiință care lucrează în intenționalitatea direcționată înspre sine „deconstruiește" teoriile științifice (ca manifestări anonime) pentru a descoperi subiectivitatea umană în spatele tuturor, adoptând o atitudine neutră și nepătimașă față de ceea ce aceste teorii afirmă. În acest caz, medierea între teologie și știință dobândește un sens mai profund, ca dezvăluire a rupturii dialectice a intenționalităților spiritului uman (aparent atitudini față de lume divizate istoric) în unitatea lor teleologică intrinsecă, indicând către același Duh Sfânt care le animă în timp ce el acționează asupra deplinătății umanității.

Astfel, după cum am subliniat pe scurt mai sus, „schimbarea fenomenologică“ în problema teologiei și științei ne conduce la înțelegerea faptului că cea mai importantă și mai dificilă chestiune în acest dialog este poziția duală a umanității în univers, exprimată, pe de o parte, în întruparea finită și locală a umanității în esența cosmică, și pe de alta în capacitatea sa nelimitată de a depăși localitatea trupului prin cunoaștere, călătorind prin univers. Aceasta este problema originii umanității, nu într-un sens biologic banal, ci ca proprie origine metafizică, în calitate de conștiință ipostatică întrupată.

Încă o dată putem vedea că una dintre problemele centrale în dialogul dintre știință și teologie este cea a subiectivității umane transcendentale care acționează în lume, aceeași subiectivitate responsabilă pentru unificarea interioară a științei și teologiei în spiritul uman. Dar, potrivit Părinților, subiectivitatea umană se aseamănă chipului divin care a fost recapitulat de către Hristos. În întruparea lui Hristos avem singurul reper viabil pentru a înțelege taina existenței umane întrupate, taină ce stă la baza întregii noastre înțelegeri a lumii prin știință și experiența acesteia cu experierea lui Dumnezeu; de aceea, filosofia cosmică a Părinților, esențial hristocentrică, poate fi un punct de referință în medierea dintre știință și teologie.

Dar chipul divin în umanitate o ajută să trăiască în Comunitatea Duhului, în ciuda faptului că insensibilitatea față de viziunea transcendentală se dezvoltă printr-o creștere fenomenală a polului civilizațional al existenței noastre. Pentru a rezolva această situație, este necesară *metanoia* la cel mai fundamental nivel al chipului divin în om. Atunci, și numai atunci, noua atitudine față de știință și tehnologie va mărturisi mai mult Credința, Dragostea și Nădejdea. Progresând către această „nouă“ știință, „putem descoperi că întreaga moștenire patristică neglijată a Bisericii ajunge în atenția noastră cu prioritate absolută“, după cum spune P.M. Gregorios.[99]

---

[99] Gregorios, *Cosmic Man*, p. 226.

De ce impune sinteza neopatristică a teologiei și științei o dimensiune eclezială?

Este important să ne dăm seama că, potrivit viziunii ortodoxe, dacă se petrece doar dintr-o perspectivă istorică sau sociologică și fără a încerca să stabilească o comuniune cu Tatăl în Duh, orice studiu referitor la tradiția patristică, în general, sau la anumiți Părinți rupe unitatea tradiției și atomizează gândirea Părinților. Aceasta implică faptul că, din punct de vedere teologic, o astfel de utilizare izolată și fragmentată a scrierilor Părinților pentru a-i folosi ca argument al unor viziuni egocentrice și arbitrare se constituie într-un fel de „erezie", pentru că, fără duhul pocăinței și ascetismului, scrierea Părinților este inevitabil divizată pe bucăți ficționale și, astfel, este deteriorată. Florovski a insistat asupra faptului că „este greșit să scoatem anumite declarații ale Părinților din context și să le despărțim de perspectiva totală în care ele au fost de fapt rostite, așa cum este greșit să manipulezi cu citate disparate din Scriptură. Pentru « a urma » Părinților nu înseamnă doar « a-i cita ». « A-i urma » pe Părinți înseamnă a dobândi « gândirea » acestora, *phromena* lor."[100] Așa că, pentru a pune în practică apelul „înapoi la Părinți" nu trebuie doar să studiem cărțile acestora, ci și să le urmăm viața, mai precis să trăim în Sfânta Biserică și să participăm la Taine, să depășim tendințele depersonalizante ale societății moderne și să devenim persoane demne de a fi numite membre ale Trupului lui Hristos.[101]

Prin urmare, provocarea sintezei neopatristice dintre teologie și știință nu este aceea de a trata unele viziuni științifice contemporane folosind idei ale Părinților, ci de a aduce în inima

---

[100] Florovsky, „St Gregory Palamas and the tradition of the Fathers", p. 109.

[101] Hierotheos (mitropolit de Nafpaktos) (1995), *A Night in the Desert of the Holy Mountain*, Levadia-Grecia, Mănăstirea Nașterii Maicii Domnului, p. 72.

teologiei știința, al cărei loc cuvenit este Biserica, având teologia ca purtător de cuvânt.[102] Știința, implicată în dialogul cu teologia, va trebui să devină o altă formă de exprimare a percepției creștine a ființei, conținută în formula revelației sinaite „Eu sunt Cel Ce sunt" (Ieș. 3,14). Creștinii contemplă ființa ca ființă a Cuiva; nu există ființă impersonală, pentru că dacă nu există o origine personală, nu există ființă defel. Aceasta implică faptul că universul ființelor, spre deosebire de nefiind, există numai în acela care poate afirma „Eu sunt Cel Ce sunt". Dacă dorește să fie implicată în dialogul cu teologia, știința trebuie să devină capabilă să contemple universul ca fiind inerent persoanei lui Dumnezeu, așa încât construcțiile matematice cosmologice trebuie să-și piardă semnificația ca obiectivări impersonale făcute de subiectivitatea umană și să exprime, dimpotrivă, prezența chipului Persoanei lui Dumnezeu în lume, revelat umanității create. Aceasta însă cere o *metanoia* radicală care implică, mai întâi de toate, ca ființele umane să nu se considere creaturi fizico-biologice impersonale a căror viață este determinată de legi științifice obiective și care sunt condamnate la îmbătrânire și la moarte, ci ca cei care, în acest univers, poartă în esența lor intimă chipul Dumnezeului personal, chipul lui Hristos și energia de viață dătătoare a Duhului Sfânt, și care prin comuniunea lor cu Dumnezeu stabilesc armonia și sensul vieții. Știința poate deveni existențială numai dacă ființele umane, care sunt creatoare ale științei, se afirmă ca fiind centrul existenței ipostatice prin intensitatea unui situații speciale și prin evenimentele comuniunii cu Dumnezeul personal al credinței creștine; Dumnezeu „se revelează prin *lumina cunoștinței*, care nu e o semnificație sau concept, ci un nume și o persoană, Iisus Hristos"[103]. Intrând în dialog cu ipostasul lui Hristos începem să înțelegem *materia* lumii, care este împlinirea poruncii lui Dumnezeu: „Să fie lumină!" Prin această lumină a lui Hristos prezentă în lume și

---

[102] *Ibid.*, p. 68.
[103] Yannaras, *Elements of Faith*, p. 41 (s.n.).

susținând existența noastră și prin *lumina cunoștinței* știința devine posibilă. Astfel înțeleasă, știința poate fi repusă în statutul său cuvenit în comuniunea cu Dumnezeu — Iisus Hristos[104], sau ca să spunem aceasta într-o altă manieră,

> adevărul lumii este pentru Biserică, este nedespărțit de cunoașterea lui Dumnezeu, iar cunoașterea lui Dumnezeu este nedespărțită de persoana lui Hristos, iar persoana lui Hristos este nedespărțită de porunca Cuvântului de la începutul timpului și din adâncul inimii noastre, *nedespărțită de lumina cunoștinței care ne ridică la viață*, către înfierea noastră de către Dumnezeu.[105]

Tratarea științei ca formă a condiției umane deschide o cale dialogului dintre știință și teologie, diferit în comparație cu formele de dialog existente care încearcă să-l „găsească“ pe Dumnezeu prin știință. Chiar dacă teoriile științifice sunt folosite pentru a vorbi despre Dumnezeu prin intermediul afirmațiilor negative ale celor făcute, singurul lucru care s-ar putea realiza pe calea „teologizării“ este tăcerea minții discursive cu privire la Dumnezeul viu al credinței. Dar această „tăcere a minții“ a unui filosof-teolog nu constituie întotdeauna împlinirea contemplației lui Dumnezeu în sensul ascetic și mistic, deși se apropie de „granițele“ vederii lui Dumnezeu, ca și cum ar fi exercitată prin intermediul vieții mistice. Este un alt motiv pentru care, chiar dacă știința este plasată în contextul teologizării academice, filosofice, deplinătatea dialogului cu *theologia*, ca experiere mistică a lui Dumnezeu, nu va fi realizată.

Se poate observa cu ușurință totuși că această implicare idealizată a științei în misticismul teologiei creștine se poate realiza cu greu dacă dialogul dintre știință și teologie se exercită în lumea seculară contemporană, extrem de îndepărtată de orice

---

[104] Zizioulas, *Being as Communion*, p. 120; Nesteruk, *Light from the East*, p. 2.

[105] Yannaras, *Elements of Faith*, p. 42 (s.n.).

ideal monastic. Aceasta înseamnă că până și atunci susținem o sinteză neopatristică între teologie și știință trebuie să fim conștienți de limitele fundamentale impuse efortului nostru de a pune în contact știința și *theologia*, dacă se așteaptă ca întreaga acțiune să fie accesibilă comunităților academice și ecleziale mai largi și împărtășită în cuvinte și scrieri care să facă posibilă o ambianță pentru discuția generală. Care sunt aceste limite? În mod esențial, sunt abilități limitative de a imagina și a vorbi despre Dumnezeu, „prezent în absență" din interiorul creației, pe baza rațiunii discursive și a gândirii raționale în general. Știința obiectivă poate încerca să abordeze „granița lumii" pentru a imita un „salt transcendent" dincolo de aceasta, cu speranța privirii lumii „din afară" (rămânând în același timp în interiorul lumii), imitând mintea lui Dumnezeu Care a creat universul. Dar ne vor conduce aceste eforturi de transcendere la acel Dumnezeu care poate spune „Eu sunt Cel Ce sunt"? Se mai poate sugera și că aceste limite în dialogul dintre știință și teologie există intrinsec în calitate de caracteristici limitative ale acelor intenționalități ale conștiinței umane implicate în articulare lumii (prin știință). Totuși, claritatea naturii limitelor cooperării dintre știință și tehnologie poate fi obținută numai dacă medierea între acestea este pusă pe fundalul unei mai largi experieri a lui Dumnezeu. În această privință, părintele Sofronie (Saharov) scrie:

> Mulți teologi de factură filosofică, rămânând în esența lor raționaliști, se ridică la sfere de gândire supraraționale sau, mai precis, supralogice, dar aceste sfere nu sunt lumea divină; ele se află în granițele naturii de om create și în această postură pot fi percepute de înțelegere în ordinea naturală a lucrurilor. Aceste viziuni mentale nu pot fi, ce e drept, circumscrise cadrului logicii formale, de vreme ce ele îl depășesc intrând în domeniul raționării metalogice și antinomice, dar, cu toate acestea, sunt rezultatul activității rațiunii. Depășirea gândirii discursive este dovada unei culturi intelectuale înalte, dar aceasta nu este încă „adevărata credință" și vedere divină adevărată. Oamenii din această categorie,

care posedă capacități extraordinare de reflecție rațională, ajung să înțeleagă că legile gândirii umane au valabilitate limitată și că este imposibil de închis întregul univers în cercul restrâns al silogismului logic. Aceasta le dă posibilitatea să ajungă la o contemplație supramentală, dar ceea ce ei contemplă ulterior este totuși doar frumusețea creată după chipul lui Dumnezeu. De vreme ce aceia ce intră pentru prima dată în sfera „liniștii minții" experiază o anumită înfiorare mistică, confundă contemplația lor cu comuniunea mistică cu divinul. Ce e drept, mintea trece aici dincolo de frontierele timpului și spațiului și aceasta îi dă sentimentul că atinge înțelepciunea eternă. Aceasta este limita până la care poate merge rațiunea umană pe calea dezvoltării naturale. La aceste granițe, unde „ziua și noapte se sfârșesc", omul contemplă o lumină care nu e totuși Lumina Adevărată în care nu este întuneric, ci lumina naturală specifică minții omenești create după chipul lui Dumnezeu.[106]

Se poate afirma că orice ascensiune științifico-filosofică spre Dumnezeu, dacă pretinde să-l găsească pe Dumnezeul viu și adevărat al credinței creștine, ar trebui suplimentată cu încă ceva, și anume cu experiența ascetică și curățirea inimii, care sunt capabile să facă distincția între întrezărirea lui Dumnezeu, așa cum este el prezent în *lumina naturală a minții omenești*, și Lumina Adevărată și Necreată a lui Dumnezeu care poate spune „Eu sunt Cel Ce sunt". Aceasta înseamnă că dacă cineva dorește să folosească știința pentru a-l „găsi" pe Dumnezeu, ar trebui să vadă, dincolo de abstracțiile științifice despre lume, prezența în oameni a acelei forțe intelectuale și spirituale capabile să facă din lume obiectul investigării, în care se pot găsi urme ale divinului, adică să poată descoperi prezența *luminii naturale* a minții umane făcute după chipul divin. Astfel, dacă cineva începe investigarea rațională și filosofică a lumii și omului, Calea către

[106] Saharov, *The Monk of Mount Athos*, pp. 101–102 (s.n.).

Dumnezeu este descoperirea chipului divin în toate construcțiile minții și articulările lumii.

Tocmai în acest sens știința — și activitatea științifică în general — nu trebuie abordată din punctul de vedere al analizării conținutului teoriilor, ci prin prisma unui fel de „deconstrucții" a noțiunilor teoretice și a conceptelor, pentru a descoperi și analiza structurile conștiinței umane intenționale, ale cărei corelative sunt interpretate de știință în termenii lumii obiective, și pentru a-și dezvălui capacitatea integrativă de a susține prezența chipului divin în ea și de a transmite acest chip lumii prin potențiala sa transfigurare. Când menționăm prezența chipului divin în subiectivitatea umană, presupunem că datorită acestei prezențe ea nu-și creează o imagine haotică a realității, conține în sine un fel de har al modelării acestei realități în mod frumos și armonios. Prezența chipului nu este ceva exterior umanității pe fundalul tensiunii dintre teologie și știință, ci acestea două sunt manifestări ale chipului lui Dumnezeu și nu pot fi abstrase din condiția umană. Coerența lumii, așa cum apare ea ca urmare a articulației conștiente a subiectivității umane, este un fapt contingent, dar această contingență este de origine divină: este prezentă ca *lumină naturală* în conștiința umană, ca dar al harului de a fi în coordonare cu întreaga lume și de a fi capabil să exprime această coordonare prin interiorizarea lumii în ipostasul umanității.

În gândirea fenomenologică era înțeles că, dacă lumea este tratată ca o corelație a actelor conștiente concatenate ale subiectivității transcendentale, lume prezentă în conștiința umană ca un simplu fapt contingent, atunci construcția lumii noastre nu este întru totul proprie actelor de conștiință ca atare, ci este dependentă de un anumit „dar" sau „har", care dă posibilitatea subiectivității multiipostatice să acționeze ca autoare a deschiderii și receptoare a manifestării față de ceea ce se numește lume: „Subiectivitatea este cu adevărat fundamentul ființei lumii, dar nu este fundament suficient acestei ființe; construcția lumii nu este doar rezultatul lucrării acestei subiectivități finite, ci are

nevoie de « har ».“[107] Acest „har“ indică însă foarte clar ceva aflat dincolo de imanența conștiinței întipărite în lume, adică, mai precis, dimensiunea nelumească (*i.e.* dimensiunea care imită in subiectivitate un fel de interioritate transcendentală), de unde legătura dintre conștiință și ceea ce desemnează ca obiect al intenției și tematizării sale este efectiv actualizată în contingența sa creată. Tipurile de cunoaștere care permit cuiva să dezvăluie frumusețea și armonia într-o creație bună a unui Dumnezeu bun nu sunt ceva *inerent* sferei subiectivității transcendentale; cunoașterea e *în noi*, dar nu *de la noi*. Ființele umane experiază cunoașterea ca pe un mod existențial special prin prezența *luminii lui Hristos* în conștiința lor.[108] În acest caz, ceea ce mintea umană afirmă ca „natură“ sau „lume“ conține, prin însăși constituția sa ontologică, lumina lui Hristos: scriitorii patristici au afirmat aceasta în mod diferit, și anume că natura își primește semnificația, scopul și finalitatea în Hristos.[109]

---

[107] J. Kockelmans (1994), *Edmund Husserl's Phenomenology*, West Lafayette, Purdue University Press, p. 329. Chiar și fondatorul fenomenologiei însuși, în ciuda rezervelor sale cu privire la noțiunea de Dumnezeu, s-a văzut nevoit să introducă un gând despre „construcția lumii ca produs al unui Absolut real, Dumnezeu“ (*ibid.*).

[108] Sfântul Maxim Mărturisitorul a exprimat acest gând spunând că, în ciuda faptului că „Dumnezeu transcende toate puterile și capacitățile minții și nu lasă nicio urmă pe care aceasta să o perceapă“, lumina lui Hristos, „veșmântul său alb învață, într-o formă dumnezeiască cuvenită, într-unul și același timp atât măreția care sălășluiește în creaturi proporțional cu rațiunile potrivit cărora au luat ființă, cât și revelația tainică descoperită în înțelegerea cuvintelor Sfintei Scripturi, încât puterea scrisă întru Duhul și înțelepciunea și cunoștința manifestate împreună în creaturi să fie arătate împreună pentru cunoașterea lui Dumnezeu.“ (*Ambigua 10-31a*, în A. Louth [1996], *Maximus the Confessor*, Londra, Routledge, p. 128.).

[109] Această concluzie corespunde viziunii Părinților, pentru care semnificația și interpretarea naturii erau de neconceput în afara lui Hristos. Pe aceeași temă, vezi D.S. Wallace-Hadrill (1968), *The Greek Patristic View of Nature*, Manchester, Manchester University Press, pp. 117–122.

Prin urmare, nu e dificil să ne dăm seama că, dacă subiectivitatea se retrage (de bunăvoie sau nu) din acest har (chipul lui Dumnezeu), întreaga armonie a lumii se prăbuşeşte în haosul senzaţiilor şi al imaginaţiei. Teologia, în ciuda multor abstracţii ştiinţifice moderne despre altă lume, este mereu preocupată de lumea *noastră*, în care este la îndemână harul Duhului Sfânt. Acesta este motivul pentru care, dintr-o perspectivă teologică, orice fel de speculaţie referitoare la un univers fără fiinţe umane în el este de fapt o speculaţie despre un univers fără har şi, prin urmare, este golită de orice conţinut şi semnificaţie teologice. Poate forma doar un reper către lumi inteligibile posibile, a căror semnificaţie existenţială nu ne este clară. Sau, cu cuvintele lui Losski,

> tainele iconomiei divine sunt astfel răspândite pe pământ, şi de aceea vrea Biblia să ne lege de pământ[110]. [...] ne interzice să ne pierdem în imensităţi cosmice (pe care natura noastră căzută nu le poate percepe oricum, decât sub aspectul dezintegrării lor), [...] vrea să ne câştige din uzurparea îngerilor căzuţi şi să ne lipească doar de Dumnezeu. [...] În starea noastră de cădere, nici măcar nu putem plasa lumea noastră în aceste imensităţi spirituale.[111]

Cât de asemănătoare este această afirmaţie teologică cu poziţia fenomenologiei existenţiale, potrivit căreia lumea articulată de umanitate este în mod esenţial lumea umană. Cunoaşterea noastră legată de aceasta este prezentă în *lumina lui Hristos* din inima noastră, care este acel har ademenitor care ne păzeşte conştiinţa de căderea în nimic sau în non-uman (inuman).

Însă prezenţa harului în subiectivitatea omenească este acel factor invizibil al condiţiei umane care uneşte fiinţele umane în înţelegerea consubstanţialităţii lor de creaţie şi în contemplarea

---

[110] Adică de universul nostru (n.n.).

[111] V. Lossky (1997), *Orthodox Theology*, Crestwood, St Vladimir' Seminary Press, p. 64.

ireductibilității lor fundamentale la cele naturale și lumești datorită multiipostatității lor, adică datorită capacităților lor create multivariate și datorită sarcinilor distincte, prin orientarea personală a lui Dumnezeu-Iisus, care este simbolizată de ideea de „cruce".[112] Fiecare ființă umană este stabilită ca eveniment de relație și adopție de către Hristos prin purtarea de către fiecare a „crucii".

Din cele ce s-au discutat până acum se poate afirma că medierea între știință și teologie este posibilă prin arătarea prezenței *luminii naturale a minții omenești* în teoriile științifice, „direcționând" conținutul acestora către structurile subiectivității umane, care indică prezența „harului" prin capacitatea sa de a fi receptoare a manifestării și autoare a deschiderii. Chiar după ce detectează prezența *luminii naturale a minții umane* ca un fundament suprem al cunoașterii, legătura dintre știință și teologie încă nu se produce[113]; pentru că încetarea gândirii empirice naive și dobândirea convingerilor apofatice despre inaccesibilitatea lui Dumnezeu prin intermediul atitudinii naturale nu face decât să pregătească terenul pentru a începe următorul stadiu, mult mai interesant, în căutarea Dumnezeu-Hristosului personal. Căutarea se bazează pe experierea personală *a lui* Dumnezeu și participarea *la* el prin rugăciune și liturghie, mai precis intrarea în comuniune cu Duhul Sfânt în Biserică, care, tratată fenomenologic, ne poartă spre un mod diferit (în comparație cu cel științific) de afirmare a condiției umane în lume. Aici, subiectivitatea transcendentală se descoperă prin formele întrupate personale și ecleziale (catolice) ale participării (*nu corelării*) intenționale la Dumnezeu prin gândirea Bisericii și cu ajutorul Duhului Sfânt. Tocmai prin această dimensiune eclezială (catolică)

---

[112] Vezi pe această temă V. Zenkovski (1998), „The principles of Orthodox anthropology", *Bulletin of the Russian Christian Movement*, 153, 5-20; 154, 67-91 (85-89).

[113] Nu există tranziție „intelectuală" ușoară de la înțelepciunea cosmică, deschisă către lumina naturală a minții umane în starea sa căzută, către Înțelepciunea divină a *teologiei*, care cere purificare a inimii, de fapt recrearea *luminii naturale* din *gândirea Bisericii*.

prezentă implicit și explicit a existenței umane poate fi articulat modul ipostatic al *luminii naturale*, adică prezența *personală* a lui Hristos în fiecare ființă umană.

Prin descoperirea prezenței luminii naturale a minții umane dincolo de „ecranul“ tuturor obiectivărilor care se petrec în teoriile științifice, chiar aceste teorii pot primi interpretarea lor existențială, fiind considerate ca legate de lumea sălășluirii imediate a umanității prin care legătura lor cu teologia și viața religioasă va fi intensificată. Dar acest tratament va accepta și respinge implicit câte ceva din aceste teorii. Importantă este totuși încercarea de a înțelege și justifica alegerea metodelor care vor aborda știința și însușirea sa de către teologie, folositoare pentru realizarea sintezei neopatristice. Logica acestei alegeri trebuie să fie fidelă tradiției Bisericii, dar trebuie și să supraviețuiască posibilelor acuzații ale fideismului demodat, de care pot da dovadă gânditorii postmoderni. Aceasta presupune că orice percepție teologică a științei și a contextului ei modern trebuie să se resemneze în fața faptului că știința este prezentă în civilizația modernă într-o astfel de formă, indiferent dacă e bună sau rea. Funcția teologiei în acest caz este să dea coeziune acelor intenții spirituale care conduc omenirea spre avansul științific și tehnologic, dar și să articuleze gradul în care acele intenții sunt diferite de sau înrudite cu ceea ce teologia susține referitor la locul omenirii în univers și la funcția acesteia de mediator între creație și Dumnezeu.

Apoi, tradiția, pentru care am pledat încă de la începutu acestui capitol, ar trebui să se constituie în interfață între teologie și știință, și în această construcție se va revela sinteza dintre cele două. Suntem tentați să repetăm întrebarea: Cum se poat realiza aceasta?; Cum se poate tradiția autoconserva prin însușirea inovațiilor istorice, care par a fi în totală opoziție cu ce afirm tradiția, ca miez indispensabil al funcționării sale istorice? N gândim aici la analogia cu abordarea fenomenologică a istorie Pentru fenomenologie, istoria manifestă viața conștiinței, aș încât însăși ideea că lumea este articulată prin conștiința uman

înseamnă, prin definiție, că lumea este articulată din interiorul istoriei umane. Istoria este însă înțeleasă aici ca proces constitutiv al rațiunii omului, și nu ca depozit de fapte și idei. Istoria este contextul tuturor articulațiilor lumii. Creștinismul adaugă la aceasta că istoria nu este doar contextul credinței creștine, care a apărut acum două mii de ani; este mai curând pătrunderea constantă a tuturor semnificațiilor și acțiunilor civilizației creștine prin acțiunea Duhului Sfânt, care transferă acestei istorii o oarecare intenționalitate teleologică (eshatologică). Aceasta înseamnă că, fiind întrupată în istorie, conștiința ca atare este condusă, în desfășurarea sa liberă prin istorie, de către Duhul Sfânt, astfel încât un apel la o sinteză neopatristică (făcut la începutul secolului XX) nu este un accident al dezvoltării istorice a teologiei, ci necesitatea care provine din profunzimile intențiilor și voinței Duhului Sfânt, dezvăluite gândirii Bisericii și teologilor săi. Dacă urmăm, în căutarea unei sinteze între știință și teologie, căile și logica Duhului Sfânt, descoperim că metodologia acestei sinteze nu există aprioric. Ea se va dezvălui numai prin contactul viu dintre teologie și știință sub conducerea Duhului Sfânt, cu alte cuvinte comunitatea Duhului, Biserica. Dar acest contact viu trebuie să arate că acest dialog nu este un subiect artificial introdus în contextul interdisciplinar academic și eclezial, ci o necesitate izvorâtă din voința Duhului care acționează asupra civilizației și e înțeleasă ca o dorință neostoită de a reintegra spiritul creat fărâmițat al omenirii. Sperăm, prin urmare, că Duhul Sfânt ne va dărui, ca răspuns la dorința noastră pentru o sinteză neopatristică între teologie și știință, indicații și intuiții care să ne arate cum să demarăm și să realizăm această sarcină. Da, într-adevăr, Duhul ne învață mereu că el este Cel prezent în spatele tuturor bunătăților și darurilor dăruite omenirii (1Corinteni 12,4). Teologia și știința sunt daruri ale Aceluiași Duh, astfel încât există o unitate intrinsecă a lor, ca două forme diferite ale subiectivității umane care este animată de Duh. Aceasta implică în mod necesar că a pune în antiteză știința și teologia pare o simplă aberație a acelei conștiințe care are pretenția de a se

convinge singură că în știință nu este nevoie de niciun har de la Dumnezeu pentru a se coordona cu întreaga lume.

Putem admite totuși că dacă mintea cuiva este lipsită de har și nu poate vedea prezența lui Dumnezeu în lume, atunci poate ridica știința la nivelul de adevăr suprem și independent, așa încât orice intrare mistică și contemplativă în realitate a acelei conștiințe care conturează imaginea lumii și este goală de har va fi blocată. Dar ele vor fi blocate numai la nivelul gândirii discursive care, prin natura ambiției sale, pretinde să elimine toate intenționalitățile subiectivității umane care decurg din diferite tipare transcendente. Aceasta înseamnă că puterea Duhului Sfânt, prin care lumina naturală a minții umane este prezentă latent în toate ființele vii, este mereu gata să se dezvăluie, în cazul în care conștiința este dispusă să se reevalueze după logica Duhului. Iar un prim pas în această reevaluare este recunoașterea faptului că orice tratează știința ca referință obiectivă a sa, ca lumea lucrurilor, particulelor și proprietăților, este profund inerent caracterului direct al evenimentelor existențiale prin care subiectivitatea umană se revelează ca receptor al tuturor manifestărilor și autor al deschiderii. Umanitatea, aflată în lume prin faptul că trăiește în lume, și fiind astfel conținută de lume, cuprinde lumea din fața sa, integrând toate nivelurile sale structurale într-o singură conștiință. Acesta este motivul pentru care, fiind parte a naturii, pe care știința o descrie ca independentă de existența sa interioară înțelegerii umane, umanitatea conține, paradoxal, natura în mod interior prin fuziunea cunoașterii cu înțelegerea. Acesta este paradoxul care, fiind înțeles de umanitate, o face pe aceasta radical diferită de orice altă formă și specie existentă biologic, și prin acest paradox, care reflectă situația omenirii create în lume, Duhul Sfânt îi oferă acesteia mișcarea către conștientizarea transcendentului, transcendența în sens absolut, nu doar a imaginilor lumii vizibile, empirice; o conștientizare a fundamentelor transcendente ale conștiinței, transcendența care nu este logică și abstractă, ci vie și ontologică. Trebuie să se înțeleagă totuși că această transcendență nu implică

lipsă de considerație sau respect față de știință și realitățile empirice și inteligibile cu care aceasta operează. Obiectivul transcenderii este de a pune în legătură idei științifice despre realitate și varietatea fenomenelor contingente studiate de știință cu deplinătatea procesului ființei conștiente în lume, deplinătate al cărei sens poate fi înțeles cu ajutorul harului Duhului Sfânt.

2

Sinteza neopatristică și fenomenologia existențială: linii de convergență

Teologii Antichității creștine se aflau într-un dialog constant cu filosofia epocii lor. Dacă tot apelăm la Părinți, ar trebui să învățăm de la ei cum să purtăm un astfel de dialog. Este necesar ca teologii contemporani să inițieze un dialog asemănător cu gândirea filosofică. Poate că ar trebui dezvoltat un nou limbaj teologic, și asta nu înseamnă cu siguranță a deveni infidel învățăturilor dogmatice ale Bisericii; dimpotrivă, acest nou limbaj va ușura exprimarea învățăturii, ceea ce face dialogul posibil.

Mitropolitul Filaret (2004),
Calea iubirii de viață dătătoare, pp. 44–45.

Sinteza neopatristică și elenismul

Teologia patristică reprezintă o sinteză a mesajului evanghelic și a culturii elenistice, nefiind o dogmatizare transculturală și transistorică a experierii trăite a lui Dumnezeu, ci, mai curând, o transformare a acestei experiențe în context istoric și geografic specific și concret al lumii în care elenismul era un factor major de civilizație. Întâlnirea dintre creștinismul mistic și cultura clasică s-a soldat cu „o realizare excelentă a rațiunii grecești, care, fără a trăda adevărul creștin și cunoașterea *apofatică* a acestui adevăr, a rămas perfect consecventă cu exigențele formulărilor filosofice, actualizând astfel o ruptură radicală în întreaga istorie a filosofiei“[1]. În acest sens, atunci, ar trebui ca sinteza dintre teologie și știință, pe care o

---

[1] Yannaras, *Elements of Faith*, p. 19; vezi și pp. 153–154. Literatura care reflectă întâlnirea creștinismului cu cultura clasică este foarte vastă. Vezi de exemplu J. Daniélou (1973), *Gospel Message and Hellenistic Culture*,

susținem, să rămână fidelă elenismului inerent al gândirii patristice? Din perspectivă teologică răspunsul la această întrebare ar putea veni din direcția tradiției, ceea ce înseamnă că dialogul trebuie să țină seama de dimensiunea sa istorică. Dar tradiția Bisericii ortodoxe răsăritene este elenistică. După cum spune Florovski, „elenismul, ca să spunem așa, a luat un caracter permanent în Biserică; s-a încorporat în structura acesteia în calitate de *categorie eternă* a existenței creștine“[2]. Florovski nu se referă la elenismul etnic, ci la elenismul dogmei, al liturghiei și icoanei, care toate indică spre epoca ce va să vină (elenism care codifică *telos*-ul umanității create). În același fel în care filosofia greacă clasică a inaugurat noua eră a istoriei umane, ca istorie a derulării rațiunii, elenismul creștin a inaugurat intrarea Cuvântului lui Dumnezeu în lume prin teologia Sa, aducând astfel o anumită mărturie despre venirea Sa în Duhul. Așa cum problemele filosofice și manierele de gândire aparținând filosofiei elenistice sunt indispensabile oricărui sistem de filosofare (filosofie perenă) european occidental, elenismul în teologia creștină, în liturghie și icoane formează un nucleu indispensabil tradiției creștine. Din acest motiv, orice presupusă de-elenizare a Bisericii în domeniul teologiei, liturghiei și imaginilor iconice ar fractura tradiția vie și ar goli teologia de catolicitatea sa originară și de deplinătatea eclezială. Elenismul teologiei creștine este istoric în mod inerent pentru că are legătură cu evenimente ale istoriei sacre. Mesajul lui Hristos a venit în lume în contextul realităților istorice ale Imperiului Roman, iar provocarea Părinților a fost aceea de a proclama mărturia Evangheliilor în contextul culturii elenistice. În ciuda aparentei contingențe istorice a acestui fapt, dacă este contemplat în afara minții creștine, mesajul legat de venirea Cuvântului lui Dumnezeu în lume, exprimat în cuvinte omenești prin intermediul categoriilor elenistice,

---

Londra, Darton, Longman & Todd; J. Pelikan (1993) *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven, Yale University Press.

[2] Florovsky, „The ways of Russian theology“, în *Aspects of Church History*, p. 195.

văzut în contextul istoriei sacre, nu poate fi o simplă contingență istorică. Pentru că necesitatea ascunsă a elenismului în teologia creștină este dată în ultimă instanță de evenimentele însele, adică de Întruparea, Învierea și Cincizecimea care au avut loc în Imperiul Roman, unde Biblia însăși era citită în limba greacă. Pretinsa contingență a intrării creștinismului în contextul elenistic nu poate fi luată în calcul fără a vedea în ea acțiunea liberă a Duhului Sfânt, Care „suflă unde voiește" (Ioan 3,8). Dacă chenoza Logosului lui Dumnezeu în lume s-a dezvăluit omenirii în cadre contingente ale spațiului geografic și timpului istoric, adică în Imperiul Roman și în cultura filosofică grecească într-un anumit moment al dezvoltării ei, aceasta nu înseamnă decât că orice aspect extern al acestei întâmplări este subordonat logicii realităților nelumești, mai precis intențiilor și voii divinității, care suspendă orice temporalitate și contingențe empirice ale acestui eveniment și fac din prezența elenismului în teologia creștinismului o întâlnire a logosului încă neidentificat al gândirii grecești clasice cu Logosul întrupat — Cuvântul lui Dumnezeu —, întâlnire inițiată discret de către Duhul Sfânt și confirmată mai târziu la Cincizecime. Tocmai această întâlnire face teologia patristică istorică în esența sa, adică legată de evenimentul coborârii lui Dumnezeu în Lume. După cum scrie Florovski,

> Toate greșelile și tentațiile unei elenizări promovate imprudent... nu pot sub nicio formă micșora semnificația faptului fundamental că „vestea cea bună" și teologia creștină au fost exprimate, o dată pentru totdeauna, de la început în categoriile eleniste. Patristica și catolicitatea, istoricitatea și elenismul sunt aspecte unite ale unui dat unic și indivizibil.[3]

Elenismul, considerat în aspectul său exterior ca o formă istorică a filosofiei, adică a filosofiei grecești, are o semnificație mult mai profundă pentru viața Bisericii; de fapt, elenismul a

[3] *Ibid.*, pp. 195–196.

pătruns în însăși esența experienței ecleziale, pe care a modelat-o în așa fel încât posibila sa îndepărtare din toate formele de exprimare a vieții Bisericii ar însemna distorsionarea continuității și dimensiunilor harismatice ale experienței ecleziale ca atare. Aceasta ar atrage după sine concluzia că în toate achizițiile de idei filosofice și științifice de către mintea teologică elenismul trebuie să fie încă prezent ca nucleul de bază, formator al acestei minți, la care trebuie să se raporteze toate formele de teologie filosofică și de metafizică științifică. Chiar și dincolo de teologie și credință gândirea filosofică de azi și raționalitatea științifică sunt datoare gândirii grecești într-un mod foarte serios, pentru că aceasta a generat și inaugurat o nouă eră în istoria umanității, eră în care omenirea se detașează de legăturile cu „istoria" naturală și se constituie ca istorie a conștiinței în desfășurare preocupate de problema locului și semnificației umanității în lume, adică de problema *existenței și ființării.*

Astfel, pentru Biserică și teologia sa, elenismul nu este o experiență vetustă de gândire sau depozitul vreunei vechi tradiții europene, ci experiență vie a celor care au fost martori și au afirmat mesajul lui Hristos în contextul culturii și filosofiei grecești. În acest sens, prezența constantă a elenismului în conștiința Bisericii nu este un tribut dogmatic și fără sens adus tradiției înțelese naiv ca simplu respect istoric, ci, de fapt, mereu prezenta comuniune cu Părinții care, prin harul Duhului Sfânt, au transmis peste secole experiența trăirii lor în Hristos prin intermediul categoriilor și ideilor elenistice.[4]

---

[4] Percepția comuniunii vii cu gânditorii trecuți este tipică și pentru filosofie, ca un efort continuu al gândirii umane care merge înapoi până la unele intuiții inițiale care au format baza acestei gândiri. A fost formulată de către E. Husserl, pentru care a exista ca filosof însemna a se strădui în dorința de a stabili intuiția universală descoperită în filosofia greacă, devenind, într-un fel, începătorii filosofiei în sensul că toți filosofii noi vor fi îndrumați să reproducă adevăruri descoperite anterior prin intermediul propriei percepții și, prin urmare, să reproducă adevărați începători ai filosofiei în ei înșiși, adică să intre într-un fel de comuniune cu acei începători.

Elenismul creștin și teologia patristică nu doar au folosit și dobândit acele forme de gândire dezvoltate anterior de geniul lui Platon și Aristotel, ci, de fapt, au sfințit filosofia greacă prin acțiunea Duhului, făcând din ea o parte indispensabilă a condiției umane, prin articularea semnificației și posibilității sale, dar și a gândirii umane raționale, legată și întemeiată de Dumnezeu, arătând că problema ființei și a existenței umane poate fi înțeleasă numai în contextul credinței vii în Acel Dumnezeu care s-a arătat în mijlocul lumii elenistice.

Se poate deci vedea că motivul pentru care elenismul, văzut dintr-o perspectivă istorică opusă, scos din contextul său din tradiția creștină și considerat ca un mod de gândire unic și original, proclamându-și libertatea și independența față de orice altceva, adică idealul elenismului așa cum a fost promovat de către Renaștere, corespunde cu ceea ce poate fi caracterizat ca fiind stadiul său precreștin, adică nesfințit, în care nu se vedeau încă esența filosofiei elenistice și fundamentele acesteia. Florovski afirmă: „Abandonarea elenismului creștin nu înseamnă nicidecum un pas înainte, ci unul înapoi, către fundăturile și dilemele celuilalt elenism, cel ce nu fusese încă transfigurat, din care nu exista scăpare decât prin integrarea patristică."[5] Se poate vedea deci că însuși faptul că etosul patristic reprezintă transfigurarea

---

În acest sens, un filosof din trecut poate fi înțeles pentru că un cititor contemporan al operelor sale pătrunde în mintea sa prin „cugetarea" personală, ca și cum această cugetare ar fi comuniune cu acest filosof. În acest sens, intrarea în această comuniune înseamnă nu doar investigarea unor idei filosofice anume, ci dobândirea sentimentului unității istoriei ca istorie a ideilor, unitate care își are originea în interioritatea intențională care este parte constitutivă a filosofilor din trecut. (Vezi pe această temă, de exemplu, E. Husserl [1960], *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff, pp. 1–6; K. Jaspers [1982], *Weltgeschichte der Philosophie*, Einleitung, München, R. Piper&Co. Verlag, p. 117; P.R. Sindoni [1977], „Teleology and philosophical historiography: Husserl and Jaspers", în A.-T. Tymieniecka [ed.], *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, pp. 281–299 [286]).

[5] Florovsky, „The ways of Russian theology", p. 197.

elenismului precreștin, sub acțiunea Duhului Sfânt, oferă percepția că, în virtutea legăturii cu epoca ce va să vină, elenismul creștin este intrinsec eshatologic. Aceasta înseamnă că necesitatea logică a unei sinteze neopatristice derivă nu dintr-o nostalgie anacronică după presupuse antichități moarte și irelevante, ci din dezvăluirea acelei eshatologii interioare care ține de acest moment datorită acțiunii Duhului Sfânt.

De vreme ce o sinteză patristică implică mult mai mult decât repetarea și citarea surselor patristice, urmărind restaurarea comuniunii vii cu Părinții Bisericii creștine, dobândirea gândirii acestora întru Duhul, există o diferență fundamentală între „reîntoarcerea“ elenismului în gândirea teologică, ca nucleu și punct de referință al comuniunii cu persoanele vii ale Părinților, pe de o parte, și „reîntoarcerea“ la gândirea filosofică abstractă grecească, adică plasarea în cadrul mental impersonal al filosofilor greci de dinainte de Hristos, pe de altă parte.

Trebuie menționat că pentru Florovski prezența elenismului ca factor perpetuu în teologia ortodoxă a fost asociată și cu „standardul bizantin“ al întregii teologizări. Potrivit acestui standard, Florovski a reprezentat, în cartea sa *Căile teologiei ruse*, istoria acestei teologii din perspectiva conformității sale cu „bizantinismul“, criticând teologia rusă pentru devierile de la calea grecească în favoarea influențelor occidentale. Într-un fel de manifest teologic, publicat de un prieten și coleg spiritual al său, Florovski reafirmă profunda sa aderență la elenism, spunând:

> Mântuirea este „de la evrei“ și a fost propagată în lume în limba greacă. Într-adevăr, a fi creștin înseamnă a fi grec, de vreme ce autoritatea noastră fundamentală este pentru totdeauna o carte greacă, Noul Testament. Mesajul creștin a fost mereu formulat în categorii grecești. Aceasta nu a însemnat o receptare directă a elenismului ca atare, ci o disecție a acestuia. Cel vechi a trebuit să moară, dar cel nou era grec încă — elenismul creștin al dogmaticii noastre, de la Noul Testament până la Grigore Palama, ba chiar până în zilele noastre. Sunt decis să apăr această teză pe două fronturi:

împotriva reînvierii întârziate a ebraismului și împotriva tuturor încercărilor de a reformula dogmele potrivit categoriilor filosofiilor moderne... și a așa-zisei mentalități slave...[6]

Florovski neagă pur și simplu valoarea și posibilitatea ca teologia creștină să urmeze diferitele curente de exprimare a experierii lui Dumnezeu în conformitate cu caracteristicile etnice și istorice specifice ale comunităților. Aici se expune unor posibile critici. J. Meyendorf, de exemplu, în introducerea sa la *Căile teologiei ruse*, pune o întrebare rezonabilă referitoare la legitimitatea normativității „bizantinismului" în teologizare și la necesitatea ca maniera bizantină să mai fie supusă criticilor sau nu.[7] În ultimii ani, chiar și în interiorul Ortodoxiei înseși s-a ridicat o voce în favoarea înțelegerii creștinismului în *unitatea diferitelor* tradiții, a căror specificitate este subliniată de factorii de ordin etnic, cultural și lingvistic, afirmând că lumea creștină nu poate fi redusă la „bizantinism" sau elenism creștin.

Putem fi de acord cu acest punct de vedere în privința experierii imediate a lui Dumnezeu și a reflectării personale a acesteia în limbaj. Totuși, dacă cineva găsește că este posibil să gândească în legătură cu experiența credinței creștine în integralitatea ei reflectată în documente și moștenirea scrisă disponibilă nu doar pentru studiul istoric și lectură întâmplătoare, ci urmărind ceva ce contribuie la deplinătatea eclezială generală, disponibilă creștinilor din lumea întreagă, atunci există o necesitate de a exprima experiența diferită a credinței într-o limbă care este mai bine adaptată nevoilor societăților contemporane.

Să spunem acum câte ceva despre „patristica rusă". Atât timp cât se preocupă de experiența asceților și misticilor ruși, acuratețea expresiei sale lingvistice, legată de un mediu cultural și istoric tradițional, nu poate fi pusă la îndoială. Totuși, acest

---

[6] A. Blanc (1993), „A sketch of the life of Georges Florovsky", în A. Blanc (ed.), *Georges Florovsky*, pp. 11–217 (115).

[7] Vezi, de exemplu, prefața lui J. Meyendorf la G. Florovsky (1983), *Căile teologiei ruse* (în rusă), Paris, YMKA Press.

misticism din scrierile *starți* (ale bătrânilor), atât de admirate în spațiile cu vechime în Ortodoxie, nu sunt uneori înțelese și apreciate în acea parte a lumii creștine, care, din pricina unor cauze naturale sau a altor circumstanțe, și-a pierdut afinitatea către misticism și contemplație și pentru care iluminarea ar trebui să se producă printr-o explicație serioasă a semnificației experienței mistice, a spiritualității și a creșterii spirituale; dar această explicație, care este o sarcină provocatoare în sine, trebuie să folosească acele categorii ale gândirii și acțiunii universal înțelese de către toți din lumea contemporană. Este vorba despre limbajul conceptelor și noțiunilor, bazat pe o orientare specifică a conștiinței către lume, limbaj al aceleiași filosofii grecești interioare întregii filosofări europene și care a dezvoltat și modelat civilizația noastră contemporană. Este important să ne dăm seama că elenismul are, ca să spunem așa, în acest context, caracter eshatologic, pentru că prezența *telos*-ului mântuitor a fost descoperit la început omenirii în contextul „evenimentului Hristos" și a fost ulterior exprimat prin limbajul culturii grecești.

Putem să fim de acord cu Florovski că nu are rost să reformulăm dogmele folosind limbajul filosofic contemporan, deoarece dogmele sunt numai repere ale credinței și exprimă taine care nu pot fi complet și exhaustiv verbalizate — aceasta este esența apofatismului ortodox. Totuși, esența acestui apofatism, semnificația misticismului care-i stă la bază poate fi și trebuie explicată în limbaj accesibil unei audiențe creștine mai largi și necreștinilor, pentru a o face utilă.[8] Banalitatea căii negative a

[8] Filaret (mitropolit de Minsk și Slutsk) scrie în acest sens că „în slujirea sa misionară, Biserica trebuie să ia în calcul nu doar limbajele specifice folosite de către ea, ci și limbaje ale lumii moderne. Acesta este motivul pentru care una dintre cele mai urgente probleme este cea a limbajului teologic. Și aici Sfinții Părinți ai Bisericii ne pot ajuta... În predica lor, ei au transfigurat limbajul care aparținea epocii lor, îmbogățindu-l cu spiritualitate. Rezultatul a fost un nou limbaj care a devenit limbajul culturii europene. Aceeași sarcină o are și Biserica de azi. Împlinirea ei depinde de măsura în care interpretarea teologică a unor « subiecte teologice » va oferi educație

apofatismului occidentalizat[9] trebuie înlocuită cu o expunere atentă a semnificației credinței ca schimbare de la atitudinea naturală a paradigmei epistemologice dominante la o intenționalitate transfigurată a subiectivității umane, care ne permite să înțelegem deplin semnificația prezenței lui Dumnezeu în absența Sa actuală.

Se pare că aici Florovski, în ciuda intuițiilor sale vizionare legate de teleologia intrinsecă a spiritului uman în elenismul creștin, nu și-a dat seama că filosofia epocii sale este cea care revelează independent importanța elenismului în civilizația europeană, în calitatea sa de entelehie a acesteia. Chiar dacă filosofia contemporană seculară nu vorbește despre Hristos, este preocupată de teleologia spiritului uman și a destinului umanității, care indică transcendentul, chiar dacă unul nearticulat și impersonal. Această filosofie, în incapacitatea sa de a ajunge la Hristos, trebuie ajutată de sfințirea creștină. Obiectând la utilizarea limbajului filosofiei moderne în chestiuni dogmatice, Florovski a vrut să spună, probabil, că filosofia ca atare nu este de ajuns pentru a aborda probleme existențiale și trebuie sfințită din interiorul conștiinței religioase și adusă în slujba teologiei, ca manieră adițională de a exprima experierea lui Dumnezeu în context modern, fără riscul de a se scufunda în definiții abstracte

spirituală și religioasă, predicare și îndrumare bisericească în acele limbaje și materiale care permit Bisericii să-și realizeze vocația misionară." ([2004] *Calea iubirii de viață dătătoare* [în rusă], Kiev, Duh I Litera, pp. 34–35).

[9] Aici se încearcă afirmarea lui Dumnezeu în termeni ai negației aspectelor lumești ale existenței. De exemplu: „Dumnezeu nu este universul." Această afirmație nu poate fi considerată ca semnificativă din punct de vedere teologic și deplină, pentru că ea conduce la abstragerea lui Dumnezeu, adică la un Dumnezeu filosofic fără caracteristici personale. Acesta este motivul pentru care, în creștinismul răsăritean, *via negativa* a fost întotdeauna considerată în contextul dialecticii antitetice (Sfântul Maxim Mărturisitorul), în care atât definițiile pozitive, cât și cele negative se autoexplică și indică limitarea fundamentală a capacității omenești de a-l supune pe Dumnezeu definițiilor discursive. Vezi mai multe în Yannaras, *On the Absence and Unknowability of God*, p. 86.

și surogate mentale ale credinței. Dacă ortodocșii mărturisesc apofatismul nu ca o tendință exotică și populară a vorbirii negative despre lucruri care nu pot fi spuse și exprimate în mod adecvat, ci ca eliberare de o frică de a fi prins în definiții conceptuale, pot accepta orice filosofie și orice experiere a lui Dumnezeu din lume, rămânând credincioși tradiției Bisericii și liturghiei acesteia. Teologia patristică s-a format la confluența experienței creștine de Dumnezeu cu filosofia greacă, iar cu această ocazie filosofia nu a fost denigrată sau abolită, ci asimilată. În Epoca noastră Neopatristică experiența Părinților Bisericii primare poate fi folosită pentru a pune temeliile atitudinii noastre față de filosofie și știință, ca și față de alte forme de experiențe de viață — ele nu trebuie abolite și respinse, ci asimilate. Totuși, modul de asimilare nu este arbitrar sau compact, după cum ne dăm seama acum, după ce am vorbit despre rolul elenismului. Nu putem să spunem pur și simplu că orice filosofie poate fi folosită pentru sinteza neopatristică, chiar dacă acceptăm formula lui V. Losski potrivit căreia „nu există filosofie mai mult sau mai puțin creștină"[10]. Acest gând poate fi ușor înțeles în contextul apofatismului, care împiedică orice filosofie să-și depășească propriile limite și să facă afirmații referitoare la Dumnezeu. Totuși, chiar apofatismul, metodologia și exprimarea sa filosofică își au originea în gândirea greacă, în care s-au și integrat ulterior. Aceasta înseamnă că presupusa libertate în teologie față de orice filosofie a fost până la urmă afirmată în cadrul gândirii elenistice. Se evidențiază încă o dată că elenismul este prezent intrinsec în regulile majore ale teologizării creștine, chiar dacă formulele teologice nu reflectă acest fapt și nu îl explicitează. Limbajul teologiei ortodoxe, fie el dogmatic sau liturgic, este intrinsec elenistic, și acest fapt nu poate fi negat.

Revenind la obiecția lui Florovski referitoare la utilizarea filosofiei în teologie, aceasta poate fi, probabil, explicată: nu

---

[10] Lossky, *The Mystical Theology*, p. 42. Vezi mai mult despre aceasta în lucrarea mea *Light from the East*, pp. 65–67.

putem folosi acele filosofii care nu țin de elenismul tradițional și nu ne permit să exprimăm conținutul teoriilor lor în limbajul și în logica ce se presupune că derivă din acele idei perene elaborate de greci. Pare logic să conchidem că o situație asemănătoare trebuie să aibă loc și în dialogul cu știința: comunitatea limbajelor teologiei și științei poate fi atinsă prin raportarea lor la originea comună în mentalitatea grecească, care a supraviețuit mai mult de douăzeci de secole în filosofia, știința și teologia europene. Totuși, este o adevărată provocare pentru știința modernă să identifice în sine prezența acelui spirit uman care provine de la grecii antici. Pentru a descoperi acest *telos* al Antichității elenistice ascuns în știința modernă și în filosofia acesteia, trebuie folosită, ca unealtă metodologică, nu filosofia arbitrară, ci aceea care este capabilă să realizeze acest lucru, și această filosofie este, după cum se afirmă din anii '30, fenomenologia.

Sinteza neopatristică văzută ca „anticipare" a trecutului

Potrivit lui Florovski, „întoarcerea la Părinți nu înseamnă retragerea din prezent sau din istorie; nu înseamnă o retragere din modernitate sau de pe câmpul de bătălie. Înseamnă mult mai mult — nu este doar o ocrotire și o păstrare a experienței patristice, ci și o descoperire a acesteia și aducerea ei în viață".[11] El scrie despre redescoperirea experienței din vechime. Mai precis, aici se are în vedere redescoperirea acesteia, dar redescoperire înseamnă o nouă evaluare a acestei experiențe, din perspectiva epocii moderne. Totuși, pentru a păzi conținutul acestei experiențe de orice diluări ale modernității și de acuzații de irelevanță, această experiență trebuie pusă în legătură cu nucleul invizibil, neschimbabil, care nu poate fi stricat și schimbat de trecerea timpului, adică cu ceva care transcende spațialitatea și temporalitatea oricărui eveniment istoric. Cu alte cuvinte,

[11] Florovsky, „Western influences in Russian theology", p. 181.

experiența Părinților trebuie tratată nu în ce privește forma lor specifică vetustă, ci în privința conținutului peren al acestei experiențe, comuniunea cu Veacul care va să vină. Aceasta înseamnă că a dobândi gândirea Părinților înseamnă a-i înțelege ca ființe care au oferit umanității experiența lor de comuniune cu eternitatea. Deci putem anticipa de ce, pentru a aspira la epoca ce va să vină, trebuie să coborâm în istorie, mai precis la acele evenimente descrise în scrierile Părinților, în care fusese inaugurată chiar epoca ce va să vină. Trebuie să apelăm la trecut pentru a cunoaște „viitorul". Astfel, redescoperirea experienței din trecut, ca intenție existențială, înseamnă așteptarea acestuia, adică un proces spiritual care este direcționat către viitor.

Din această perspectivă se poate răspunde la o întrebare naivă, dar justă, pe care gândirea mundană ar putea-o pune: În ce sens „conceptul" de sinteză neopatristică nu e doar un fapt contingent al istoriei și cum se poate evita acuzația că apelul intenționat la idei patristice are un iz fideist și servește niște interese ideologice specifice? Tonul unei astfel de întrebări implică faptul că există varietăți istorice ale diferitelor încercări de a exprima experierea lui Dumnezeu și întreaga problematică a religiei (și interacțiunea ei cu știința). De aici, o alegere specifică în favoarea ideilor patristice trebuie să aibă o justificare specială pentru a scăpa de posibilele critici din partea relativiștilor istorici, iar aceasta implică, la rândul său, faptul că în însuși etosul unui apel neopatristic trebuie codificat felul în care acesta tratează istoria, și anume nu doar ca o înlănțuire de adevăruri și evenimente. Cu alte cuvinte, trebuie să existe anumite caracteristici intrinseci care alcătuiesc evenimentele, care să fie asociate cu Părinții Bisericii primare nu doar istoric, ci și transistoric. Această afirmație legată de istorie implică o atitudine teologică, deoarece conștiința se autopoziționează ca diferită de cele lumești și, prin urmare, istorice, înțelese ca un flux temporal și o secvență de evenimente naturale (*i.e.* diferit de cel mai rău sens al istoriologiei, care blochează accesul umanității la sursele primordiale din care sunt luate experiența despre lume și categoriile și conceptele).

Astfel, se observă că depășirea dubiilor legate de „legitimitatea istorică" a unei sinteze neopatristice presupune transformarea minții care caută originile tradițiilor spiritului uman nu prin prisma evenimentelor consecutive, ci prin caracterul relațional al eficienței lor în crearea unor culturi care au ramificații și în prezent. Logica acestei sinteze presupune o astfel de răzgândire (*metanoia*) în care toate tipurile de gândire istorică banală sunt suspendate. Același gând poate fi exprimat prin intermediul unor mijloace fenomenologice: invitația la o sinteză neopatristică fie în teologie, fie în teologie și știință, ca parte a dobândirii minții Părinților, presupune suspendarea atitudinii naturale a minții umane, atunci când subiectivitatea umană se expune pe sine acelei surse transtemporale și transspațiale de înțelepciune care pătrunde în istorie ca răspuns la invocarea omenească. Într-un fel, o metodologie posibilă a acestei sinteze implică faptul că dobândirea gândirii Părinților și intrarea în comuniune cu Dumnezeu prin gândirea lor cere, ca prim pas, *reducția* naturalului și istoricului.

Un apel neopatristic a încercat să reamintească teologilor că nu trebuie confundate „istoria naturală" a lumii cu istoria spirituală, care este proprie condiției umane și caracteristică doar pentru aceasta. Istoria spirituală ca intenționalitate interioară dar ascunsă a subiectivității umane întrupate constă în mărturii despre trecut și acte ale spiritului, în care mintea scormonitoar interpretează evenimentele din trecut prin comunicarea cu acel ființe umane care au participat la evenimente. Istoria spirituală s opune ideii de istorie percepută ca o continuare a proceselo naturale. În afara acestei comuniuni, în cadrul continuităț conștiinței, sursele istorice nu există. Trecutul istoric, documentele și evenimentele sale care sunt studiate în prezent presupu prezența ființelor inteligente la baza lor, așa încât înțelegere istoriei înseamnă de fapt intrarea directă în comuniune cu acel inteligențe care acționau în lumea trecutului. Înțeleasă în aces sens, istoria presupune că există o continuitate a conștiinț umane, a cărei potențială claritate peste veacuri ne permite, pri

invocare spirituală, să intrăm în comuniune cu inteligențele ipostatice ale trecutului. În sine, aceste invocări nu fac parte din istoria naturală a lumii, pentru că ele se întâmplă ca evadări voluntare și inspiraționale din actualitatea prezentului, într-o încercare de a intra în comuniune cu trecutul ca și când s-ar petrece în prezent. Astfel se poate înțelege că istoria, astfel interpretată, implică prezență umană, adică istoria, într-un sens etimologic și ontologic, este umană, iar studierea trecutului (într-un sens vag al termenului fiind chiar legată de „istoria" cosmică) este un studiu al trecutului uman. În această privință, de exemplu, evoluția cosmologică, considerată ca „istorie" a evenimentelor „cosmice", nu este deloc istorie, pentru că acele „evenimente" care sunt reconstruite de mintea umană în prezent nu conțin nicio inteligență în spatele lor în trecut, așa încât o așa-zisă „istorie cosmică" nu este în niciun fel comuniune cu vreo inteligență, ca și când aceasta ar fi existat în trecut, ci mai curând reflecție și interpretare pasive a acelor acte de conștiință direcționate către univers în prezent, deși în termeni de *timp trecut.* Principiul subiacent și formativ al „istoricității" cosmologice este cauzalitatea fizică, bazată pe legi fizice impersonale concepute de omenire. Dar, de fapt, toate aceste legi sunt creații mentale ale subiectivității umane desfășurate din prezent, așa încât putem avea doar iluzia unei *istorii a universului* ca și când ar fi condusă de aceste legi. Adevărata istoricitate a cercetării cosmologice poate fi dezvăluită numai dacă tratăm conținutul în desfășurare al ideilor cosmologice ca istorie a subiectivității umane înrădăcinată în conștiința temporală interioară a acesteia și ca proces cognitiv care este mereu orientat către viitor. În acest caz, cineva poate presupune că „istoria" cosmologică este codificarea externă a istoriei umane într-un sens foarte special, fiind într-o situație de subiectivitate întrupată.

Acum se poate vedea că întregul etos al sintezei neopatristice între teologie și știință implică o abordare foarte diferită a istoriei gândirii și spiritului, care constituie o anumită formă a acelei *metanoia* pe care această sinteză o cere. *Metanoia* se aseamănă,

în acțiunea ei asupra gândirii umane, foarte mult cu reducția fenomenologică, suspendând judecățile legate de istoricitatea naturalistă naivă a lucrurilor și văzând prin ele și dincolo de ele prezența acelei subiectivități care le aduce în existență bine închegată. Cu alte cuvinte, o discuție neopatristică (care apelează la comuniunea cu mintea Părinților) face un fel de *reducție* a naturalului și a istoricului natural pentru a afirma valoarea realizărilor spirituale și afirmarea teologică a unei epoci patristice, care este tratată ca manieră de a fi prezentă, nu ca trecut istoric, și, mai mult, ne subliniază viitorul. Într-un fel, ca subiect de studiu istoric și teologic și tratată ca o continuare a evenimentelor legate de venirea Logosului lui Dumnezeu în lume, epoca patristică impune realizarea unei abordări față de ea care să plaseze această epocă în aceeași anistoricitate istorică a evenimentului Hristos. Dacă evenimentul Hristos și pogorârea ipostatică a Duhului Sfânt sunt tratate ca o descoperire a divinului în istoria umană, atunci și epoca patristică a fost o descoperire a divinului în mijlocul lumii elenistice, care nu a fost subiect al contingențelor naturale și istorice deosebite. Din acest motiv, militarea pentru o sinteză neopatristică între teologie și știință, la începutul secolului XXI, nu trebuie tratată ca o continuare și o dezvoltare logică a istoriei contingente a umanității de-a lungul ultimelor secole, ci ca o nouă descoperire a Duhului Sfânt în istoria gândirii umane teologice și filosofice, ca amintire a acelor evenimente decisive prin care Cuvântul lui Dumnezeu a intrat în istorie și a recapitulat-o, iar mărturia acestui Cuvânt prin intermediul apostolilor și al Părinților Bisericii a luat forma comunicării mesajului Evangheliei în lumea elenistică. Tocmai apelul la *comuniunea vie* cu Părinții al lui Florovski, dobândirea minții lor face ca reînnoirea sintezei patristice să fie existențială și cu adevărat istorică în sensul de „istorie a Duhului". Astfel, tradiția Bisericii, care-și asumă o constantă întoarcere la gândirea și experiența Părinților, dobândește caracteristicile istoriei umane, ca stare de fapt în general, implicată în fluxul ireversibil al acțiunilor-eveniment ale spiritului omenesc (călăuzit de Duhul Sfânt),

care nu poate fi anulat și nici înțeles în termenii oricărei cauze „naturale“ subiacente. În acest sens putem fi de acord cu Florovski: „Cunoașterea istorică nu este o cunoaștere a *obiectelor*, ci tocmai o cunoaștere a *subiectelor* — a « copersoanelor », a « copartenerilor » din aventura vieții. În acest sens, cunoașterea istorică este, și trebuie să fie, o *cunoaștere existențială.* Aceasta e o scindare radicală între « studiul Duhului » și « studiul Naturii »...“[12]

Suntem tentați să interpretăm apelul la sinteză neopatristică drept un element al istoriei Duhului care, liber, „suflă unde dorește“ (Ioan 3,8), adică să recunoaștem că Duhul acționează asupra lumii contemporane în același fel în care a acționat când a inițiat evenimentul Hristos și mărturia despre acesta în mijlocul lumii elenistice. Trebuie să spunem din nou că este cu totul insuficient să înțelegem semnificația apelului neopatristic numai pe fundamentele apariției sale socio-istorice specifice și concrete, fie în contextul teologiei ruse, fie în contextul mai larg al dezvoltării spirituale filosofice atât în Răsărit, cât și în Apus. Dacă acest argument ar fi considerat ca singurul motiv pentru apariția unei sinteze neopatristice, atunci am putea considera că apelul lui Florovski nu e decât un eveniment contingent, deși specific, în dezvoltarea generală a gândirii teologice, însă fără nicio justificare profundă interioară în evoluția spiritului Bisericii, adică fără a fi o manifestare a Duhului Sfânt. Totuși, dacă cineva analizează ideea acestei sinteze din punctul de vedere al istoriei Duhului, atunci apariția sa în mijlocul secolului XX poate avea o interpretare foarte profundă, ca eveniment al revărsării Ipostasului Duhului asupra istoriei pentru a ne aminti de El, și anume de faptul că El deja a stabilit gama sarcinilor spirituale ale umanității când Logosul lui Dumnezeu a coborât în lume și că nu a fost „un accident cosmic sau natural“, ci o acțiune intenționată a lui Dumnezeu care S-a manifestat într-o anumită etapă istorică a

---

[12] G. Florovsky (1974), „The predicament of the Christian historian“, în *Christianity and Culture*, Collected Works of Georges Florovsky, 2, Belmont, Nordland, pp. 31–65 (43–44).

dezvoltării spiritului creat de om. În același sens ca și prezența anonimă și inițierea de către Duhul a evenimentului Hristos (care a recapitulat întreaga natură umană și a recompus semnificația umanității ca umanitate divină), având ca țel suprem reactualizarea învățăturii Părinților pentru oameni și deschiderea unei direcții eshatologice în viața lor, creșterea spirituală și în cele din urmă mântuirea, intervenția Duhului Sfânt în mijlocul secolului XX prin apelul „înapoi la Părinți" a însemnat cam același lucru prin faptul că a indicat același viitor eshatologic, dar prin anticiparea trecutului, acel trecut patristic, în care Duhul a acționat deja din viitor.

Nu ar trebui totuși să exagerăm ultimul gând ca acceptare a unui nou tip de *eshatologism* care diminuează potențial și devalorizează semnificația istoriei umane ca proces desfășurat în timp real și revitalizează antiistoricismul elenistic.[13] Există un element de „eshatologie realizată" prezent în interpretarea de mai sus a apelului neopatristic ca acțiune a Duhului Sfânt care oferă alt argument că istoria creștină merge înainte, că nu a fost epuizată de evenimentul Hristos și că noi nu suntem într-o fază pasivă de așteptare a viitorului eshatologic al celei de-a doua veniri a Domnului.

Duhul Sfânt devine prezent (revelat) în istorie prin evenimentele care au legătură cu ființele umane. Acțiunile sale nu sunt schimburi impersonale ale istoriei naturale, nici o etalare cosmică a inovațiilor și progresului cunoașterii, ci un apel la persoane ca răspuns la credința lor și la invocarea de către ele a Duhului Sfânt. Invocarea intenționată a Duhului lui Dumnezeu constituie esența vieții liturgice a ființelor ecleziale în comuniunea lor care este Biserica. Aceasta oferă posibilitatea sugestiei că răspunsul Duhului la rugăciunea Bisericii din vremurile grele

---

[13] *Ibid.*, p. 63. Folosind termenul antiistoricism Florovski se referă la ideea greacă monistă clasică potrivit căreia lumea este într-o stare de continuă întoarcere, așa încât întreaga istorie contingentă este lipsită de sens ontologic și trebuie elucidată. Vezi pe această temă lucrarea sa (1956), „The Patristic Age and eschatology", *Studia Patristica*, 2, 235-250.

de tulburare istorică și ideologică în țările tradițional ortodoxe din secolul XX a fost exact cel care, prin cuvintele și scrierile lui Florovski și ale altora, a descoperit întregii Biserici că Dumnezeu îi ascultă rugăciunea și-l trimite pe Mângâietorul să ne reamintească, încă o dată, că istoria începută și recapitulată prin evenimentul Hristos și prin Cincizecime continuă cu același *telos* interior care a fost descoperit ucenicilor lui Hristos și Părinților Bisericii. Prin anticiparea trecutului în prezent, pe care o presupune sinteza neopatristică, acest *telos* poate fi revitalizat în viața Bisericii pentru a reafirma că istoria este omenească, istorie a spiritului uman, care are contextul său specific, sălășluirea sa ipostatică în viața persoanelor, și nu poate fi nimic altceva. Istoria umană, înțeleasă în întregimea sa într-un sens profund spiritual, poate fi tratată ca un *eveniment* în sensul că este unică în facticitatea sa și dependentă de voința și înțelepciunea lui Dumnezeu Care voiește prin Duhul Său. Întoarcerea la o eră patristică în gândirea teologică și în trăirea lui Dumnezeu în liturghie, mișcarea „înapoi la Părinți" însoțită de reînnoirea liturgică vizează nu întruparea unor sentimente vetuste, ostile și irelevante pentru adepții postmodernității, ci, de fapt, efortul de repunere a deplinătății spiritului uman dezintegrat în vremurile actuale în demnitatea sa cuvenită a omenirii dumnezeiești, căreia i s-a dat cunoașterea lui Dumnezeu, mărturia lui Hristos și darul Duhului în Biserică în acele condiții specifice din trecutul istoric în care Dumnezeu a decis să Se deschidă către om pentru ca omul să fie în stare să-L primească pe Dumnezeu și să se deschidă către El. Acum două mii de ani, ipostasul Duhului Sfânt a coborât în mijlocul omenirii pentru a-i face istoria istorie a spiritului uman, direcționată către Dumnezeu prin Duhul Său. Putem aprecia așadar evenimentele ce au însoțit apariția unei idei neopatristice la teologii ortodocși contemporani ca altă acțiune a Duhului Sfânt asupra istoriei umane, fiind efectiv un răspuns la rugăciunea Bisericii de reconciliere și unire? Cu cuvintele accentuate ale lui Florovski,

> Unitatea în Duhul cuprinde într-o manieră tainică, mai presus de timp, pe credincioşii tuturor generaţiilor. Unitatea mai presus de timp este manifestată şi descoperită în experienţa Bisericii, mai ales în experienţa euharistică. Biserica este imaginea vie a veşniciei în timp. Experienţa şi viaţa Bisericii nu sunt întrerupte sau despărţite de timp. Aceasta nu se datorează numai continuităţii revărsării suprapersonale a harului, ci şi *includerii catolice a tot ce a fost în tainica deplinătate a prezentului.* De aceea, istoria Bisericii ne oferă nu doar schimbări succesive, ci şi identitate... [şi] Biserica percepe trecutul nu ca pe ceva ce nu mai este, ci ca pe ceva care a fost împlinit, *ceva care există în deplinătatea catolică a unicului Trup al lui Hristos.*[14]

Suntem acum în postura de a contribui la atitudinea neopatristică faţă de medierea dintre teologie şi ştiinţă subliniind că etosul elenistic prezent în această sinteză face ca această mediere să se petreacă în această lume, fără a fi din lume. Elenismul, în aspectul său istoric, ne reaminteşte de rădăcinile lumeşti ale teologiei şi ştiinţei, legate de o anumită cultură şi de un anumit popor. Totuşi, prezenţa sa inevitabilă în teologizarea modernă legată de un anumit tip de eshatologie realizată îi conferă un oarecare statut nelumesc. Această prezenţă antinomică a elenismului, ca reper istoric, pe de o parte, şi indicator al Duhului către epoca viitoare, pe de altă parte, aduce un element nou şi important în metodologia neopatristică. Elenismul, ca numitor comun al tuturor filosofiilor occidentale, ne permite să folosim orice filosofie pentru a clarifica dialogul dintre ştiinţă şi teologie, fără riscul de a dilua teologia, ca revelaţie şi credinţă, cu planuri sociale şi lumeşti. Aceasta înseamnă că aderenţa la orice filosofie în timpul cercetării relaţiei dintre teologie şi ştiinţă este o chestiune de oportunitate, ca să spunem aşa, întrucât, pentru a reflecta un anumit adevăr, acest dialog ar trebui să reflecte prezenţa

---

[14] G. Florovsky (1972), „The Catholicity and the Church", în *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, pp. 37–55 (45–46) (s.n.).

Duhului, fie prin raportare la vechea sinteză a creștinismului cu elenismul, în care cunoașterea era de neconceput fără teologie, fie în maniera eshatologiei realizate prin transformarea acestei relații într-o formă a Euharistiei cosmice, în care întreaga imparțialitate a unei anumite elucidări filosofice a acestei relații este redusă la un simplu accident. Aceasta presupune că toate formele discursive ale acestui dialog sunt incomplete dacă sunt detașate de experiența imediată nemediată a existenței ca legătură între lume și Dumnezeu, experiență a cărei deplinătate poate fi atinsă numai în Euharistie, când legătura ca atare capătă dimensiune eshatologică. Văzut din această perspectivă, dialogul dintre știință și teologie apare ca o împlinire completă a umanității, sarcina sa infinită.

După cum am discutat mai înainte, criza teologiei contemporane academice l-a condus pe Florovski spre „reînnoirea" teologiei vii a Bisericii, pe care el a descris-o ca întorcându-se la rădăcinile teologiei creștine, prin amplasarea tuturor formelor de teologizare contemporană în contextul acelor chestiuni importante din punct de vedere existențial legate de ființă și umanitate pe care le-a dezbătut gândirea patristică. Totuși, apelul la o sinteză neopatristică în teologie (și în dialogul cu știința), în termenii aderenței sale la tradiții, elenismul său creștin, eclezialitate și etos cultic, așa cum a fost inițiat de Florovski în secolul XX, nu ar avea nicio șansă de a câștiga un sprijin intelectual serios în afara comunităților ortodoxe dacă ar fi singur, izolat de gândirea teologică și filosofică generală a secolului XX. Dacă așa ar sta lucrurile, chiar încercarea de a crea o „nouă" sinteză a teologiei cu știința sub sloganul restaurării spiritului elenismului creștin ar fi luată în considerare, în cercurile academice și teologice, cu mare suspiciune, fiind considerată irelevantă și anacronică. Din fericire, nu așa stau lucrurile. În ciuda faptului că Florovski însuși nu a cercetat legăturile ideilor sale cu filosofiile dominante ale epocii în care a trăit, ca să nu mai vorbim de știința vremii, unii au considerat ideile sale inspirate și le-au pus în practică prin integrarea moștenirii patristice în sistemul

gândirii teologice moderne. În mod special, unii teologi greci contemporani au admis deschis că filosofiile existențiale ale secolului XX și fenomenologia pot fi utilizate cu folos pentru a crea o sinteză teologică ortodoxă și mai îndrăzneață, care să fie considerată neopatristică.[15] Sub acest aspect ni se pare extrem de important să demonstrăm că filosofiile mai sus menționate au trecut prin propriile dificultăți intelectuale, într-un fel similar cu cele pe care le-a întâlnit teologia, dificultăți care au impus o întoarcere a atenției către rădăcinile tradiției lor de filosofare aflate în istoria filosofiei grecești clasice. Potrivit filosofiei fenomenologice, prezența elenismului în gândirea rațională și noua ei invocare în secolul XX au manifestat încă o dată *entelehia* ascunsă a umanității europene, înaintarea către *telos*-ul rațiunii universale (*logos*), *telos* care a fost formulat pentru prima dată în istorie de filosofii greci.

Astfel, invocarea scopurilor fenomenologice urmărește clarificarea a trei chestiuni importante: importanța dimensiunii istorice a activității umane, fie și ca tradiție în teologie, filosofie sau știință, pentru a descoperi semnificația acelor activități; prezența teleologiei ascunse în cercetarea care dă sens dimensiunii istorice generale a întâlnirii cu realitatea; convergența teleologică a tuturor intenționalităților subiectivității umane (în teologie, filosofie și știință). Ca metodă de selecție metodică, relevantă pentru

[15] Vezi, de exemplu, Zizioulas, *Being as Communion*, 45n, 46n. Yannaras face o încercare directă de a folosi unele idei ale filosofiei lui Heidegger pentru o reinterpretare a teologiei ortodoxe răsăritene. Vezi, de exemplu, *Person and Eros* sau *The Absence and Unknowability of God*. Vezi și o lucrare a unui filosof rus, A. Cerniakov (1996), „The consolation of philosophy today", *Symposion*, I, 19-34, care încearcă să poziționeze filosofia rusă contemporană, care este legată istoric de teologia creștină răsăriteană, în contextul gândirii occidentale contemporane, raportându-se în special la tendința fenomenologică din filosofie. Unele „paralele" între întoarcerea la elenismul creștin din apelul la sinteză neopatristică al lui Florovski și atenția acordată de Heidegger elenismului precreștin au fost discutate în lucrarea lui S. Horuzhy (2000), „Neo-patristic synthesis and Russian philosophy", *St Vladimir's Theological Quarterly*, 44, 309–328.

scopul acestei cărți, vom expune argumentele noastre folosind unele idei ale lui Husserl și Heidegger pentru a afirma relevanța și importanța elenismului în gândirea modernă și pentru a contura, deși indirect, unele asemănări între o înțelegere neopatristică a prezenței eshatologice a lui Dumnezeu, despre care am vorbit deja în secțiunea anterioară, și problematicile ideii de Dumnezeu percepute ca *telos* transistoric, în ultima parte a creației lui Husserl. Heidegger va fi și el important în acest sens, date fiind cărțile sale despre dezvăluirea Ființei. Obiectivul nostru nu este până la urmă să ne pierdem în detalii despre cercetarea fenomenologică în sine, ci să demonstrăm relevanța acesteia pentru proiectul nostru legat de sinteza dintre teologie și știință.

Istorie, elenism și teleologie la Husserl

Proiectul „filosofiei ca o știință riguroasă", propus de Husserl, a implicat o profundă suspiciune referitoare la orice cade sub incidența „istoricității"sau „istoriologiei". Înclinația transcendentală a fenomenologiei a produs o îndepărtare de psihologism (ca tip anume de istoricism) și de tot felul de pretinse explicații genetice ale filosofiei. Husserl a vizat o filosofie a esenței, și aceasta a implicat, în terminologia sa specifică, reducția (în sens fenomenologic a) întregii facticități a istoricului, ca accidentală. De fapt, același lucru se întâmplă în toate științele teoretice când toate rezultatele accidentale specifice ale legilor fizice, care reprezintă descompunerea simetriilor cuprinse în aceste legi, sunt ignorate, adică puse între paranteze, într-un limbaj fenomenologic, pentru a se extrage sensul și semnificația conceptuală a legilor. Cu alte cuvinte, „reducția eidetică" din orice fel de abstracție științifică reprezintă o simplă reducție a istoriei.

Se pare că nicio perioadă istorică din filosofie sau știință nu trebuie să aibă o semnificație privilegiată în comparație cu alte perioade. Atunci cum poate fi folosit proiectul filosofic intrinsec anistoric pentru a promova ideea legată de valoarea specială a filosofiei grecești ? Răspunsul la acest paradox se află în distincția

dintre istoria evenimentelor contingente și geneza ideilor ca desfășurare a uneia mai mari din alta mai mică, pe de o parte, și istoria spiritului, pe de altă parte. Distincția se bazează pe tipul de atitudine exercitată de către subiectivitate față de diferite științe și cea a filosofiei adevărate (adică fenomenologice). Științele naturale, ca și cele umaniste (pe care Husserl le-a numit „științele spiritului"), au ca obiect facticitatea istorică și de aceea trebuie comprimate. În acest sens spiritul societăților istorice ia ființă numai pentru și prin conștiința absolută care îl constituie; de aceea, istoria spiritului, înțeleasă în sensul acestei conștiințe absolute, este o *istorie transcendentală*, diferită în esența sa profundă de acea istorie care este studiată ca „știință a spiritului". Important de menționat este că înțelegerea fenomenologică duală a istoriei implică o anumită poziție a antropologiei. Cu alte cuvinte, problematica personeității este mereu prezentă în spatele tuturor cercetărilor fenomenologice, pentru că este centrul conștiinței ipostatice din care sunt constituite natura și istoria. Această conștiință ipostatică este mereu temporală, așa încât să determine temporalitatea intersubiectivității și, astfel, temporalitatea realității constituite. Totuși, sinteza intersubiectivă a timpului nu este încă istorie: „Istoria este « afară », în timp ce timpul este conștiința însăși."[16] Cu alte cuvinte, timpul *transcendental* nu este istorie *transcendentă*. Aceasta înseamnă că, dacă istoria istoricilor (*i.e.* cea contingentă din punct de vedere empiric) este redusă și are parte de propria sinteză a constituirii din interiorul conștiinței transcendentale, putem elabora alt sens al istoriei, ca fiind fundamentată în caracteristicile interne ale conștiinței constitutive. Atunci, problema majoră cu care se confruntă filosofia este cum să împace conștiința transcendentală, ca tot integrat, cu pluralitatea eurilor și instanțelor ipostatice ale sinelui prin intermediul cărora se face cunoscută conștiința absolută. Aici fenomenologia este foarte aproape de a înțelege

---

[16] P. Ricoeur (1967), *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*, Evaston, Northwestern University Press, p. 149.

faptul că istoria presupune elaborarea sentimentului comunității care se dezvoltă în timpul cosmic, dar, în mod asemănător cu ce se întâmplă în teologie, nu vrea să subordoneze întreaga conștiință individuală unui centru singular și absolut care le-ar putea controla. Individualitatea realizării personale a subiectivității trebuie protejată în timp ce se formează comunitatea. Fenomenologia a încercat să evite discuția despre subiectul absolut introducând doar un câmp anonim al conștiinței, în timp ce teologia neagă existența unui subiect transcendental suprem, indicând Biserica drept sursă a gândirii ecleziale. Integritatea și deplinătatea acesteia provin din prezența lui Hristos ca *telos* suprem. În acest sens, unitatea varietăților ipostasurilor își are originea în unitatea mișcării lor către *telos*-ul mântuitor. Atunci, toate activitățile umanității ca realizări ale diferitelor harisme converg în același *telos*.

Fenomenologia anticipează unitatea mai sus amintită atribuind istoriei evenimentelor o manifestare specifică a istoriei transcendentale, adică istoria rațiunii, al cărei sens poate fi înțeles numai teologic și eshatologic; însăși invocarea dimensiunii eshatologice în fenomenologie este legată de conștiința crizei gândirii europene. Această criză provoacă întrebări despre sensul umanității și țelurile acesteia legate de promovarea continuă a contingențelor perseverenței sale de a exista. Simțul îndoielii față de orice semnificație a întâmplărilor istorice este cel care face filosofia să caute semnificația în *Idee*, ca pol suprem al raționalității umane, raționalitate care are nevoie de istorie ca structură a sa. În acest sens, semnificația fluxului istoric nu este văzută direct, dar poate fi evaluată prin descoperirea teleologiei ascunse, care își are originea în perpetua apariție a *Ideii* în ființă.

Este important de notat că teleologia care este imanentă acestei *Idei* nu implică o teleologie legată de lume, înțeleasă într-o atitudine naturală, ca o stare materială de fapt indiferentă de subiectivitatea umană. Teleologia rațiunii implică unitatea *telos*-ului în toate conștiințele ipostatice, unind astfel diversitatea umanității ipostatice, nu doar la nivelul consubstanțialității sale

naturale, ci la cel al sarcinilor comune ale umanității (*telos*-urile sale comune) ca subiectivitate transcendentală întrupată. Întrebarea-cheie aici este dacă acest *telos* supratemporal și transistoric (de fapt, o noțiune metafizică, un fel de *logos* care susține și pune în mișcare universul) este imanent universului sau reprezintă un pol exterior și transcendent în relație cu el. Această întrebare are în mod clar nuanțe teologice, pentru că dacă, potrivit lui Husserl, *telos*-ul este identificat cu ideea de Dumnezeu, aceeași întrebare se poate pune și în sensul posibilității ca o teologie filosofică, presupusă de toate considerațiile de mai sus, să fie panteistă sau teistă.[17] Pentru scopul acestei cercetări totuși cea mai importantă întrebare este dacă teleologia rațiunii are un caracter *panenteist*, adică dacă acționează asupra lumii, dar descoperirea sa nu poate fi provocată doar pe baza urmelor pe care le lasă în raționalitatea umană din lume. Totuși, înainte de a continua această discuție, să ne aplecăm un pic asupra a ceea ce a vrut să spună Husserl prin *telos* imanent al umanității europene.[18] Vom face o foarte scurtă prezentare a temei, concentrându-ne atenția asupra unei teze

---

[17] Vezi mai multe detalii în S. Strasser (1977), „History, teleology and God in the philosophy of Husserl", în A.-T. Tymieniecka (ed.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, pp. 317–333 (324–329).

[18] Ar trebui să observăm că acest subiect a fost discutat intens în multe comentarii la Husserl și, în mod special, pe baza cărții *The Crisis of the European Sciences.* În afară de scrieri ale lui Ricoeur și Strasser, pe care i-am citat deja mai sus, este demnă de menționat în acest sens o lucrare excelentă a lui A.L. Kelkel (1977), „History as teleology and eschatology: Husserl and Heidegger", în A.-T. Tymieniecka (ed.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, pp.381–411; vezi și lucrarea sa (2002) *Les legs de phénoménologie*, Paris, Editions Kimé, pp. 151–180; o scriere a lui Sindoni, „Teleology and philosophical historiography", și G.A. Johnson (1980), „Husserl and history", *Journal of British Society for Phenomenology*, 11, 77-91, și A. Gurwitsch (1966), *Studies in Phenomenology and Psichology*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 399–412.

majore a lui Husserl, potrivit căreia gândirea greacă a intrat în istorie ca reper axiologic și *teleologic* al filosofării europene.

Potrivit lui Husserl, prin analiza dezvoltării istorice a spiritului european și criza de la începutul secolului XX, fenomenologia a exprimat acest spirit ca purtătorul privilegiat al *valorii teleologice* a filosofiei grecești, valoare pe care fenomenologia a încercat să o aducă în lumină printr-o nouă înțelegere. Husserl scrie:

> Avem în fața noastră o sarcină nu doar ca cerută în mod efectiv, ci ca o sarcină încredințată nouă, filosofii zilei de azi. Pentru că suntem ce suntem, funcționari ai umanității filosofice moderne; suntem moștenitori și copărtași ai direcționării voinței care străbate umanitatea; am devenit așa printr-o instituție [filosofia] fundamentală care este în același timp o reinstituire și o modificare a instituției fundamentale grecești [filosofia]. În cea din urmă se află începutul *teleologic*, adevărata naștere a spiritului european ca atare.[19]

Pentru Husserl, filosofia își are originile în Grecia antică — „leagănul spiritului european" —, ceea ce nu e un fapt întâmplător, ci realizarea graduală și naturală a întregii *idei* de umanitate și a comunităților ei. Este meritul lui Platon că a conceput ideea filosofiei absolut raționale și a funcției normative a acesteia în dezvoltarea umanității ca o comunitate autentică. Întreaga istorie a umanității s-a autodeterminat în funcție de această idee unică și nu va înceta să se dezvolte în conformitate cu ea, pentru că acționează ca *telos*-ul care a apărut în știința și cultura grecească, dar s-a dovedit aplicabilă întregii istorii a umanității. Provocarea adresată filosofiei moderne este să înțeleagă dacă *telos*-ul care s-a născut în spiritul european odată cu nașterea filosofiei grecești (și aici Husserl afirmă că umanitatea se definește fiind în căutarea propriei existențe prin intermediul rațiunii

[19] E. Husserl (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, p. 71 (s.n.)

filosofice), „este așadar o înșelătorie factuală, istorică, dobândirea accidentală a uneia dintre multele civilizații și istorii, sau dacă nu cumva umanitatea grecească a fost prima breșă către ceea ce este esențial umanității ca atare, *entelehia* sa"[20]. Putem anticipa că problema aici este asemănătoare cu ceea ce am discutat mai înainte despre sinteza neopatristică: dacă sinteza care apelează la elenismul creștinat este una dintre multele încercări de a reînnoi teologia și dialogul ei cu știința (*i.e.* este o simplă „teologumenă" sau o iluzie teologică), sau, dimpotrivă, reprezintă amintirea acelei acțiuni a Duhului Sfânt asupra Bisericii și teologiei acesteia, care este liturgic „prezentă" în istoria națiunilor creștine, ca *entelehie* a lor.

În filosofie, toată raționarea lui Husserl tinde să demonstreze că așa s-a întâmplat, și anume că filosofia greacă a pătruns în istorie și a trasat *telos*-ul umanității europene. Dacă este adevărat, atunci putem vedea că fenomenologia afirmă caracterul special al elenismului și indispensabilitatea sa pentru umanitatea europeană. Acest caracter special este exprimat, în termeni intrinsec filosofici, ca aderarea la spiritul rezonabilității și al raționalității. Dacă s-a dovedi că filosofia contemporană, fenomenologia, este entelehia care începuse în filosofia greacă, atunci

> s-ar putea decide dacă umanitatea europeană poartă în sine o idee absolută, și nu este doar un tip antropologic empiric precum „China" sau „India"; s-ar putea hotărî dacă spectacolul europenizării tuturor celorlalte civilizații este mărturia regulii unei semnificații absolute, una adecvată sensului mai curând decât nonsensului istoric al lumii.[21]

Husserl insistă asupra faptului că numai în filosofia greacă s-a format atitudinea teoretică drept o formă comună în care s-a desăvârșit pentru rațiuni interne ce corespund unor comunități

---

[20] *Ibid.*, p. 15.
[21] *Ibid.*, p. 16.

esențialmente noi de filosofi și oameni de știință.[22] Dar acest eveniment al creării unei noi atitudini a predominat toate dezvoltările istorice ulterioare, intrând în cursul istoriei ca teleologie imanentă a acesteia, și se află în spatele mișcării sale actuale de evenimente dezordonate. Această teleologie imanentă este ceea ce face ca filosofia europeană, ca adeptă a grecilor, să fie rațională: „...filosofia nu este decât [raționalism], întru totul...; este *rațiunea în mișcarea constantă de autoclarificare*, începută cu prima intrare a filosofiei în mijlocul omenirii, a cărei rațiune inerentă fusese anterior într-o stare de tăinuire, de obscuritate nocturnă."[23]

Totuși, raționalismul are un caracter universal și normativ, în sensul că, fiind teleologie imanentă a lumii europene, pătrunde și conduce toate sferele existenței umane. Filosofia își asumă atunci fundamentul istoric rațional pentru umanitate, și această filosofie indică o criză a existenței europene, criză care aparent este *eșecul raționalismului*, cauzat de complicațiile sale cu „naturalismul" și „obiectivismul".[24] Husserl crede că există două căi de ieșire din această criză: fie căderea în misticismul și barbaria civilizației pregrecești, golite de raționalismul interior, fie, dimpotrivă, „să renaștem Europa din spiritul filosofiei printr-un eroism al rațiunii care să învingă naturalismul o dată pentru totdeauna"[25]. Acest eroism al rațiunii a fost realizat în filosofia fenomenologică, și în acest sens fenomenologia se descoperă ca purtătoare a unei „idei teleologice", fidelă celei din filosofia greacă din trecut, în care teleologia istoriei universale, ca istorie autentică a umanității, își are originea.

Pentru Husserl, apariția filosofiei în istorie a însemnat și formarea unei noi umanități europene într-un sens profund spiritual, adică a unui om nou care împărtășește ideile referitoare la „lucrurile" infinite. Important este că aceste idei stabilesc

---

[22] *Ibid.*, p. 280.
[23] *Ibid.*, p. 338.
[24] *Ibid.*, p. 299.
[25] *Ibid.*

personeitatea ca un nou tip al fiinţării-în-lume, căruia îi este congenitală o nouă atitudine faţă de realitate, drastic diferită faţă de un simplu interes faţă de finit.

> Idei, structuri de semnificaţii, produse în persoana individuală au o formă nouă minunată de a conţine în ele infinităţi intenţionale, nu sunt ca lucrurile reale din spaţiu; acestea din urmă, deşi intră în câmpul experienţei umane, nu au încă în acest fel vreo semnificaţie pentru fiinţele umane ca *persoane*. Odată cu prima concepere a ideilor, omul devine gradual un om nou. Fiinţa sa *spirituală* intră în mişcarea unei reconstrucţii avansate... În această mişcare... creşte o nouă formă de umanitate, una care, trăind în finit, trăieşte îndreptată către orizonturi ale infinitului.[26]

Husserl face legătura între prezenţa ideilor legate de infinit în mintea umană şi ceva ce e specific fiinţelor umane ca fiinţe ipostatice, personale. A fi persoană înseamnă a relaţiona cu *toate* (*i.e.* a încerca să fie „totul în toate", aşa cum era în condiţia de dinaintea căderii în păcat) şi, prin această relaţie, a fi în comuniune constantă cu toate generaţiile prin orizontul viitor al infinităţii. Faptul că ideile indică înspre infinit înseamnă a fi spiritual şi a fi persoană. În acest sens, noua umanitate este deschisă spre cercetarea infinitului, dar infinitul acestei lumi, nu cel de dincolo de ea. Este o remarcă importantă, pentru că, în condiţia sa de creatură, o fiinţă umană este în mod intrinsec o fiinţă religioasă, pentru că natura umană este mereu însetată după infinit şi doreşte cel puţin „un fel de infinit" pentru a depăşi spaima relativităţii psihologice şi ontologice a vieţii şi a se ataşa de ceva stabil şi etern care se află în afara acestei lumi empirice. Totuşi, pentru cei care nu îl poartă pe Dumnezeu în inimă, dorinţa de a poseda infinitul şi absolutul devine o idolatrizare a ateismului lor. Pentru un cosmolog care crede în univers şi în originea sa supremă, ideile legate de infinitul incomprehensibil al statutului iniţial al

---

[26] *Ibidem*, pp. 276–277 (s.n.).

universului devin idol și „zeu" responsabil de predeterminarea tuturor lucrurilor din univers. Aici infinitatea cosmologiei devine un zeu al ateismului. Chiar și în adâncul ateismului și în ciuda încercării de a convinge de inutilitatea efortului de a contempla infinitățile, ființa umană nu poate stopa invocarea infinității, nu poate interzice infinitului să fie o intenționalitate permanentă a conștiinței sale. A fi persoană înseamnă a trăi în tragedia infinitului, care nu poate fi eliminată, deoarece conștiința de sine nu poate fi stinsă.

Pentru Husserl, orientarea către infinități și abordarea sarcinilor infinite reprezintă un alt fel de a spune că acea umanitate nouă inaugurată de filosofia greacă a fost înclinată să abordeze cunoașterea (*episteme*) absolută și certă în contrast cu lumea opiniilor (*doxa*). În *episteme* și în știința care urmează același curs cu ea este prezent orizontul ideal și infinit: „Știința își are originile în filosofia greacă, odată cu descoperirea ideii și a științei exacte care determină cu ajutorul ideilor."[27] Apoi filosofia greacă dobândește importanță nu atât într-un sens istoric, ci ca *idee a filosofiei*, care este, de fapt, ideea unei sarcini infinite, și tocmai această idee se dovedește a fi *telos*-ul imanent al acesteia.[28] Elenismul poate fi văzut astfel ca factor inerent și indispensabil al întregii științe, ca întrebarea care a stat la origini și este mereu prezentă: „Ce este universul?"

Când Husserl susține că idea filosofiei, care poate fi caracterizată ca aderență la raționalism, constituie *telos*-ul umanității europene, proclamă efectiv că toate formele istorice speciale ale filosofiei au fost animate de această necesitate a explicării raționale a lumii și umanității din ea. Descoperirea sarcinilor infinite în filosofia greacă a predeterminat întreaga dezvoltare a filosofiei europene care a condus la apariția fenomenologiei, al cărei scop este de a reafirma prezența aceluiași *telos* în toate formele de

[27] *Ibid.*, p. 301.

[28] Vezi *ibid.*, pp. 277–278; vezi Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*, pp. 405–406.

filosofare. Putem avea impresia că *telos*-ul umanității europene, așa cum este descris de fenomenologie, este unic, așa încât istoria filosofică, sau eidetică a umanității reprezintă o necesitate contingentă: adică facticitatea aspectului istoric al filosofiei grecești reprezintă un factor constant și stabil care formează tradiția filosofică.

Totuși, rămâne întrebarea cea mai importantă: de ce s-a produs intrarea în istorie a acestui *telos* anume în epoca și în locul care ulterior a devenit spațiul unei sinteze deosebite, sinteza teologică patristică. Întrebarea legată de geneza supratemporală a acestei sinteze ne-a pus mai devreme în fața unei probleme teologice legate de prezența Duhului în Istorie și se pare că ceea ce a încercat să afirme Husserl în teleologia sa este asemănător: intrarea *telos*-ului în istorie a dobândit o însușire a entelehiei umanității, așa încât *telos*-ul, care probabil nu este din această lume, a intrat în istorie și este prezent în ea. S-ar putea sugera că descoperirea *telos*-ului umanității în filosofia precreștină corespunde cu ceea ce Clement Alexandrinul a descris în secolul al II-lea ca fiind „tăiere în bucăți“ a elementelor adevărului, descoperire a logosului care este prezent dincolo de lume, dar numai cu logosul impersonal, logosul ca simplu principiu al raționalității și armoniei în natură, fără nicio legătură cu sursa ipostatierii sale în Hristos. Clement a pretins că grecii, prin darul raționării dat lor de Dumnezeu, s-au apropiat de acest adevăr, dar nu au fost în stare să strângă laolaltă adevărul fărâmițat și să îi găsească originea în Logos-Fiul lui Dumnezeu. „Filosofia barbară și elenistică au smuls un fragment de adevăr etern din teologia Cuvântului veșnic.“ Din acest punct de vedere, este foarte legitim să întrebăm dacă Husserl însuși și-a dat seama că *telos*-ul propriei sale înțelegeri filosofice corespunde adevărului precreștin și, din perspectivă creștină, nu reflectă deplinătatea adevărului legat de mesajul evanghelic al lui Hristos. Husserl, în analiza sa referitoare la gândirea europeană, trece cu vederea toate curentele istorice care derivă din acest elenism precreștin. Pentru el, căderea în elenismul creștin al patristicii ar putea fi interpretată

ca o îndepărtare de spiritul creștin către negura misticismului și spiritualismului. Poziția privilegiată a fenomenologiei este caracterul asumat al subiectivității umane și alăturarea câmpului conștiinței, astfel încât toate actele transcendente ale credinței trebuie ignorate, adică făcute simple fenomene ale acestei conștiințe. Problema care rămâne încă fără răspuns este fundamentul (temelia) subiectivității umane. Pentru Clement Alexandrinul acest fundament era credința, ca atitudine existențială, ca participare și experiență ireductibilă a existenței, care apoi dă naștere cunoașterii și raționalismului. O astfel de poziție i-ar provoca serios pe fenomenologii care ar încerca să explice credința ca un tip special de intenționalitate a conștiinței, în loc să poziționeze conștiința în interiorul credinței existențiale.[29] Până la urmă, ca fapt istoric, putem afirma că Husserl ignoră nu doar patristica, ci întregul *corpus* al filosofiei creștine, a cărei teleologie intrinsecă este diferită față de cea a fenomenologiei într-un mod crucial: îi conține pe Hristos și pe Duhul. Totuși, pare plauzibil să spunem că *telos*-ul husserlian al umanității europene poate fi plasat într-o viziune creștină mai largă, deși întreaga fenomenologie trebuie atunci relaționată cu teologia într-un mod foarte radical. Convergența teleologică a filosofiei (și a științei, prin urmare) cu teologia Bisericii cere astfel o nouă sinteză între fenomenologie și gândirea creștină, care este, parțial, o sarcină a acestei cercetări.

Istoria occidentală a ideilor (ca idei filosofice) ignoră efectiv filosofia creștină a Evului Mediu și tratează Renașterea ca fiind acea epocală schimbare de atitudine care se presupune că a redat un sens cuprinzător rațiunii în aplicarea sa teoretică și practică, dezbrăcând-o de orice atașament față de dimensiunile spirituale interioare ale condiției umane, atât de profund articulate și susținute de Biserica creștină de-a lungul Antichității târzii

---

[29] Vezi, în acest context, o comparație interesantă a abordării fenomenologice a cunoașterii cu cea a filosofiei tomiste în scrierile lui E. Stein, *Knowledge and Faith*, pp. 1–63.

și a Evului Mediu. Într-adevăr, câștigându-și libertatea față de prezența intimă a credinței, rațiunea și știința s-au lăsat în voia modalității atitudinii naturale de a opera cu lucruri obiective, deposedându-le de sfințenia și transparența scopurilor și finalităților lor, așa cum fuseseră ele în epistemologia patristicii creștine, când știința, ca activitate de cunoaștere, era de neconceput fără înrădăcinarea în credința existențială și în comuniunea cu Dumnezeu. În acest sens, apariția științei moderne, calificată de către fenomenologie ca fiind legată intim de elenismul precreștin, în timp ce apariția rațiunii a fost caracterizată ca „primă intrare a filosofiei în lume"[30], poate fi înțeleasă ca o mutare a acelei viziuni către știință și filosofie ca și când ar fi fost „sfințite" în elenismul creștin (*i.e.* oricât de inconceptibil era acest lucru în teologia patristică în afara fundamentărilor lor interioare în credință), într-o etapă a rațiunii care poate fi caracterizată ca tărâmul atitudinii naturale și uitarea faptului că această atitudine are sens numai în prezența intimă a subiectivității umane, de facticitatea căreia nu ne putem da seama cât timp rămâne în atitudine naturală. (Aceasta a condus la o criză a științelor europene, după cum afirmă Husserl pe drept cuvânt, dar a cărei rezolvare de către fenomenologie nu a fost suficientă.) Într-adevăr, elenismul este încă prezent interior în științele moderne ca o componentă indispensabilă a *telos*-ului său, dar este prezent într-o stare de lipsă a propriilor rădăcini existențiale, sau, ca să folosim cuvintele lui Husserl, aplicate în alt context, într-o stare de „tăinuire și obscuritate nocturnă". Totuși, pentru Husserl, dezintegrarea spiritului a fost diagnosticată ca fiind legată istoric de fragmentarea științelor care provine din pierderea conștiinței propriului context în filosofie (ca realizare excepțională a sarcinilor infinite), nu din devierea de la idealul patristic și de la filosofia creștină în general.

Aici am dori să indicăm că, în ciuda unei atitudini specifice față de religie și de Dumnezeu a lui Husserl, în calitatea sa

[30] Husserl, *The Crisis of European Science*, p. 338.

de fondator al fenomenologiei, el a fost un creștin protestant credincios, și problema religiei și a credinței a fost prezentă în filosofia sa.[31] Problema lui Dumnezeu a apărut în gândirea sa împreună cu teleologia[32] și a fost preocupat de problema universalității religiei. Universalitatea spiritului european, ca raționalitate a sa, culminează în fenomenologia lui Husserl, în timp ce universalitatea religioasă ajunge să se autorealizeze în creștinism[33]. Totuși, spre deosebire de expunerea sistematică a ideii legate de filosofie ca *telos* al umanității europene, din cartea sa *Crisis* și din alte lucrări, abordarea sa referitoare la universalitatea religiei creștine nu a primit niciun sprijin de la teologia ca atare, inclusiv patristica. Sigur, Husserl nu a fost obligat să apeleze nici la Părinții greci, nici la învățăturile Sfântului Toma, de exemplu. Dar aici este motivul pentru care afirmațiile lui Husserl legate de universalitatea creștinismului au fost primite cu nemulțumire, iar unii cercetători în filosofia fenomenologică a religiei l-au acuzat că abordarea sa față de religie și de problema lui Dumnezeu a fost exclusiv creștină.[34] Potrivit acestora o abordare fenomenologică a religiei trebuie să trateze egal toate religiile diferite și nu poate oferi un tratament preferențial niciunei opinii particulare legate de Dumnezeu. În mod mistic, Husserl a

---

[31] Potrivit lui Mall, Husserl nu a fost foarte explicit în opera sa publică în privința religiei, a lui Dumnezeu, a credinței și misticismului. Printre lucrările sale publicate, Mall le numește pe cele care se referă la probleme religioase: *The Crisis of the European Sciences, Erste Philosophie (Part 1), Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Husserl totuși discută probleme religioase în manuscrisele sale nepublicate. Vezi detalii în R.A. Mall (1991), „The God of phenomenology in comparative contrast to that of philosophy and theology“, *Husserl Studies*, 8, 1-15 (1). Vezi și cartea lui P. Housset (1997), *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 265–290, în care se poate găsi o bibliografie cuprinzătoare referitoare la implicarea lui Husserl în chestiuni religioase.

[32] Vezi, de exemplu, Mall, „The God of phenomenology“ și Strasser, „History, teleology and God“.

[33] Mall, „The God of phenomenology“, p. 9.

[34] *Ibid.*

simţit că există un fundament transcendent al teologiei creştine, dar, pentru că era un fenomenolog, nu a putut justifica credinţa sa prin recursul la autoritatea Bisericii şi la metoda sa de susţinere a adevărului prin credinţă şi invocări liturgice eshatologice ale Duhului.[35] În acest sens, apropierea fenomenologică a teologiei creştine, sau invers, includerea metodologiei fenomenologice în slujba unei sinteze neopatristice, pare o acţiune foarte actuală. Privind înapoi, putem să regretăm că fenomenologia în general, cu unele rare excepţii, nu a fost în stare să aprecieze şi să identifice acele dimensiuni ale teologiei creştine care validează pretenţia tradiţiei de a fi ontologică şi legată de Dumnezeul personal transcendent cu mult lumii şi sferelor conştiinţei. Dar tocmai pe această cale mistică Dumnezeu pătrunde în subiectivitatea umană nu ca un corespondent al imaginaţiei şi conştiinţei simbolice, ci prin comuniune directă cu realitatea Sa, ceea ce reprezintă o dificultate majoră pentru fenomenologie, în care chiar transcendenţa este fundamental problematică.[36]

---

[35] Evaluând tensiunea lui Husserl din atitudinea sa faţă de problema lui Dumnezeu (fiind fondatorul fenomenologiei şi credincios creştin), Mall susţine că „hiatusul dintre Dumnezeul fenomenologiei şi cel al teologiei rămâne nerezolvat până ce va fi depăşit fie printr-o împlinire a semnificaţiei intenţionate a conceptului de Dumnezeu, fie printr-o intrare a lui Dumnezeu în conştiinţa umană pe căile experienţei mistice, revelaţie, credinţă sau har. Calea pe care fenomenologia trebuie în mod legitim să o urmeze este numai cea din prima variantă. Husserl le-ar fi putut împăca pe cele două în persoana sa. Dar aceasta este o cu totul altă poveste..." (Mall, „The God of phenomenology", p. 13.)

[36] Provocarea cercetării noastre este să depăşească limitele impuse de fenomenologii „pedanţi" cu privire la problemele teologice, pentru a se ocupa de fundamentele (raţiunea suficientă) pentru facticitatea subiectivităţii umane transcendentale şi de trăirea mistică a lui Dumnezeu, caracterizate de Husserl ca sentimente non-intenţionale ale conştiinţei noastre (vezi Mall, *ibid.*, p. 11). Teologia, în sens patristic, este pregătită să se ocupe de aceste probleme. În acest caz, unele formulări patristice vechi primesc o exprimare lingvistică nouă în limbajul filosofiei contemporane, iar acea filosofie fenomenologică va primi o mai mare claritate şi extensie prin

Trebuie să facem o clarificare importantă pentru analiza noastră de mai departe. Este important să ne dăm seama că afirmația lui Husserl referitoare la valoarea filosofiei grecești a fost făcută atunci când a fost provocată reducția eidetică a istoricității în filosofie. Așadar, concluzia legată de importanța filosofiei grecești pentru întreaga dezvoltare ulterioară a gândirii europene era deja implicit prezentă în însuși faptul istoric al apariției fenomenologiei. Aceasta înseamnă, în schimb, că a afirma valoarea acestei filosofii este același lucru cu a afirma valoarea fenomenologiei, pentru că aspectul fenomenologiei a fost într-un fel predeterminat de filosofia grecească, printr-un șir de filosofii diferite și evoluția lor pe care Husserl a descris-o ca fiind criza gândirii europene. Punctul de intrare al *telos*-ului, ca idee filosofică, a fost descoperit de fenomenologie, în timp ce aceasta din urmă reprezintă o anumită etapă în teleologia spiritului european, destinată să descopere *telos*-ul. Prin aceasta, fenomenologia se afirmă ca o etapă specială în istoria spiritului uman, a cărui apariție în secolul XX poate fi intuită într-o anumită modalitate a Duhului în acțiunea Sa asupra lumii.

Este important de precizat totuși că facticitatea istorică contingentă a apariției filosofiei elenistice nu este explicată. Acea[illegible] ne permite să speculăm pe larg despre ce tranziție revoluți[illegible]ră s-a întâmplat în gândirea umană acum două mii și cinci su[illegible]e de ani. Cu adevărat, acesta a fost un eveniment când *telos*-ul „a

---

întrebări legate de facticitatea posibilității sale. O astfel de mișcare va implica fenomenologia însăși într-o „transformare teologică" atunci când imanentismul subiectivității umane și facticitatea sa vor fi supuse cercetării intenționalității „alternative" și ascunse. Vezi în această privință J.E. Faulconer (ed.) (2003), *Transcendence in Philosophy and Religion*, Bloomington, Indiana University Press, și M. Westphal (2004), *Transcendence and Self Transcendence: On God and the Soul*, Bloomington și Indianapolis, Indiana University Press. Spectrul problemelor unei posibile „schimbări teologice" în fenomenologie este discutat de D. Janicaud *et al.* (2001), *Phenomenology and „The Theological Turn": The French Debate*, New York, Fordham University Press.

intrat" în „istoria" naturală și a transformat-o în istoria gândirii, adică a umplut întâmplările empirice din viața umană cu teleologie ca realizare a ideii, aparținând umanității. Totuși, intrând în istorie, această idee nu a îndepărtat trăsăturile sale contingente, mai precis caracterul rațional al istoriei nu a exclus mișcările sale dramatice, manifestate în anumite școli filosofice, evoluții științifice și crize. Date fiind acestea, cineva ar putea sugera că deși este implicit prezentă *în* istorie, nu predetermină istoria, adică *telos*-ul istoriei nu înlocuiește *logos*-ul istoriei, care este principiul de bază și formator al facticității sale. Evenimentele istorice sunt libere să se întâmple, fiind în același timp o reflecție a *telos*-ului. Aceasta înseamnă că ceea ce le conduce nu este o structură asemănătoare logosului, ci o anumită acțiune în istorie ce clarifică acele momente cruciale care ulterior, într-o analiză retrospectivă, par a fi clădite pe o înlănțuire logică, ceea ce face să pară că *telos*-ul care conduce aceste evenimente este intrinsec înșiruirii lor istorice.

Astfel, în mod implicit, elogierea elenismului ca etapă în dezvoltarea spiritului uman în care sarcinile infinite au fost instituite corespunde elogierii fenomenologiei care l-a articulat cu o forță înnoită. Putem spune chiar mai mult, că pentru ca cineva să participe la elenism trebuie să urmeze fenomenologia în determinarea ei de a înțelege întreaga istorie a filosofiei în sensul său teleologic suprem, dar și să se ocupe de criza gândirii europene.

Pe baza acestei interpretări, putem sugera că efectuarea istorică a sintezei filosofiei elenistice precreștine cu mesajul evanghelic a fost inițiată de dincolo de istorie și a inaugurat intrarea unui astfel de *telos* reînnoit al spiritului uman, în care *telos*-ul, descoperit de filosofia elenistă precreștină, a fost recapitulat, sfințit și raportat la Hristos ca Alfa și Omega întregii istorii. Astfel, se poate argumenta că sinteza patristică veche, cu unitatea ei teologică, filosofică și științifică, a fost prima intrare în istorie a cunoașterii legate de idealul eshatologic în care se realizează unitatea tuturor formelor de cunoaștere și activitate umană. Putem atunci anticipa că apelul la o sinteză neopatristică

în teologie, ca și în teologie și știință, reprezintă o reamintire caracteristică a vechii sinteze patristice care trebuie realizată în condiții noi, în care fenomenologia, ca cea care dezvăluie fundamentul științei, înlocuiește vechiul elenism, și în care mesajul evanghelic și mărturia Părinților sunt transmise prin secole de realizări ascetice, teologice și liturgice. Medierea dintre teologia vie a Bisericii și filosofia culturii din jurul acestei Biserici, care a pus la dispoziție o încorporare naturală și atentă a științei în structura condiției umane din trecut, trebuie restaurată pe baza vechiului arhetip, invocat de condițiile moderne. Aceasta cere în primul rând ca teologia să încorporeze toate realizările filosofiei seculare, sfințind astfel *de facto* această filosofie. Dar întrucât fenomenologia pretinde că ea și numai ea este în situația de a recapitula întreaga dezvoltare istorică și filosofică și de a explica fundamentele științelor, noua sinteză neopatristică în teologie, ca și între teologie și știință, este de neconceput fără a încorpora fenomenologia ca instrument care clarifică semnificația și fundamentele științei, depășind prin aceasta criza. De vreme ce medierea dintre teologie și științe, care se presupune că sunt în criză, pare a fi o acțiune greșit concepută și contraproductivă, pentru a clarifica și a arăta potențialul de vindecare al acestei medieri este nevoie de fenomenologie pentru a conecta fundamentele științelor la condiția existențială imediată a umanității, care, cum am arătat mai înainte, constituie o preocupare majoră a teologiei, înțeleasă într-un sens neopatristic. Astfel, știința nu poate intra în mod serios în dialog cu teologia fără a fi redusă fenomenologic la facticitatea sa în cadrul subiectivității umane.

Aici fenomenologia, ca metodologie, se aseamănă teologiei în sensul că sparge ermetismul științelor și oferă o viziune a temeliei acestora. După cum am menționat în capitolul anterior, știința modernă este indispensabilă pentru înțelegerea sensului existenței, deși în sine nu poate dezvălui deplinătatea acestuia — se cere o percepție mult mai înțeleaptă și mai umilă, tipică teologiei, pentru a înțelege simpla posibilitate a științei. Obiectivul fenomenologiei ca „știință riguroasă“ este de a explica acel context

absolut aprioric al tuturor științelor obiective. Husserl a denumit acel context „lumea experienței personale"[37]. Așadar, explicarea și tematizarea lumii experienței personale devine unul dintre scopurile fenomenologiei cu privire la științe, pentru care poartă o semnificație teleologică ascunsă.

Ceea ce trebuie reamintit este faptul că atunci când sunt folosiți termeni precum „viață", „lumea vieții", aceștia au un sens prefilosofic, adică sunt intuiți în atitudinea necesară imediat și adaptabilă. Fenomenologii și existențialiștii au afirmat pe larg că aceste noțiuni nu pot fi tematizate științific pentru că orice obiectivism aduce aici o inadecvare fundamentală prin diminuarea umanității și a valorii sale. Acesta este motivul pentru care folosirea unor termeni precum „lumea experienței personale" are în foarte multe forme un caracter metaforic, chiar apofatic, atunci când conținutul lor este simțit ca fiind prezent în simpla sa absență. Putem face o observație simplă, anume că lumea experienței personale este pretutindeni (toate contextele conștiinței reflectă prezența sa) și nicăieri (pentru că nu poate fi tematizată în sens obiectivist). Fenomenologia, ca știință universală, încearcă să înțeleagă lumea experienței personale și, prin urmare, să explice fundamentele tuturor științelor obiective. În intenția sa de a aborda problema „modului universal" al „datului-deja al

[37] Fluxul de lucrări filosofice care interpretează noțiunea de lume a experienței personale este imens. Vezi de exemplu G. Brand (1973), „The structure of life-world according to Husserl", *Man and the World*, 6, 143-162; H. Blumenberg (1972), „The life-world and the concept of reality", în L.E. Embree (ed.), *Life-World and Consciousness. Essay for Aron Gurwitsch*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 425–444; F. Kersten (1978), „The life-world revisited", *Research in Phenomenology* 1, pp. 33–62. Din sursele recente, vezi, de exemplu, A.J. Steinbock (1995), *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 72–122. Într-un context teologic, ne putem referi la lumea experienței personale ca acel fundament „dat dinainte" și „dificil de articulat" al întregii facticități, inclusiv cea a subiectivității umane, a cărei existență, în calitate de conștiință intențională, presupune o anumită prezență noematică.

lumii"[38] fenomenologia transcende în mod implicit imanentismul conștiinței intenționale și implică alteritatea tuturor facticităților contingente ale indisputabilității noetico-noematice a ființei. Ea exercită dezvăluirea *telos*-ului său ca *telos* al tuturor științelor, sub presiunea prezenței acestei alterități, în simpla sa absență. De aici se vede că în ciuda tuturor rezervelor existente, proiectul fenomenologic este destinat să devină unul teologic, deși într-un sens filosofic strict limitat. Prin teleologia sa intrinsecă ascunsă în explicația și tematizarea lumii experienței personale acesta devine convergent potențial cu teologia eclezială vie, care este rearticulată printr-o sinteză neopatristică. Tocmai explicația acestei convergențe formează scopul cercetării prezente.

Husserl însuși nu a dezvoltat o viziune clară referitoare la „natura" alterității facticității subiectivității umane; pentru el, raportarea la divin a fost o experiență dureroasă în combinația dintre Husserl fenomenologul și Husserl credinciosul creștin.[39] Pe de o parte, fenomenologia a țintit să împlinească proiectul imanenței intenționale a subiectivității, pe de altă parte, demarând speculațiile legate de *telos*-ul umanității europene, a intrat în mod inevitabil în serioase necazuri punând *telos*-ul, ca analog divinului, fie în istorie (astfel afirmând o ontologie panteistă), fie în afara ei (afirmând o ontologie a teismului clasic).[40] Se poate anticipa că alteritatea radicală a facticității contingente a tuturor lucrurilor, inclusiv a conștiinței imanente, implică prezența în chiar această conștiință a unei astfel de „intenționalități", care, deși e legată de intenționalitatea imanentă a lumii, depășește intenționalitatea însăși, raportând-o la ceva ce nu poate fi numit intențional în sens obișnuit. Mai curând este intențional prin direcționarea către temeliile intențiilor obișnuite și, prin aceasta, direcționarea către temelia facticității conștiinței. Distincția acestor straturi de intenționalitate cere alte câteva operațiuni ale

---

[38] Husserl, *The Crisis of the European Sciences*, p. 146.
[39] Mall, „The God of phenomenology", pp. 1–13.
[40] Vezi, de exemplu, Strasser, „History, teleology and God", pp. 317–329.

subiectivității umane care diferă de rațiunea discursivă și au un conținut existențial inexplicabil (de exemplu, *metanoia* ca schimbare existențială). Se poate vorbi teologic despre aceste operațiuni, deși la un nivel prefilosofic, dar adevărul afirmațiilor teologice decurge din credința în transcendent, acea credință care continuă efectiv imanența existențială cu Dumnezeu (*i.e.* participare sau comuniune) care ne permite să recunoaștem transcendența lui Dumnezeu. Aceasta se aseamănă cu un *panenteism* în sens fenomenologic: facticitatea oricărei subiectivități este în Dumnezeu, dar limitarea intrinsecă a acestei facticități, percepută ca avându-și temelia în alteritatea sa, indică ceea ce este dincolo de ea, adică înspre Dumnezeu, care depășește în mod infinit imanența prin subiectivitate.

Faptul că fenomenologia s-a străduit și se străduiește încă să înțeleagă ideea de Dumnezeu dintr-un simplu punct de vedere teologic demonstrează că nu se reflectă asupra prezenței harului intrinsec, în ciuda faptului că prezența harului în conștiință ca „ființă autonomă complexă“ a fost admisă indirect și deschis.[41] Mișcarea fenomenologiei de a intra în contact cu teologia indică totuși că Harul lui Dumnezeu acționează asupra sa și această acțiune face posibilă credința că gândirea și analiza fenomenologice sunt predispuse către transfigurare (*i.e.* să fie aduse prin *metanoia* iluminatoare pe altarul inimii) în gândirea eclezială pentru a duce mai departe dialogul acesteia cu știința pe linia unei sinteze neopatristice.

Heidegger despre tradiție și elenism

Pentru Heidegger, interesul față de filosofia clasică își are originea într-o perspectivă puțin diferită. Heidegger a înțeles sarcina

---

[41] Vezi, de exemplu, Husserl (1998), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 112. Vezi și Kockelmans, *Edmund Husserl's Phenomenology*, pp. 328–329.

filosofiei ca dialog cu cei ce au dat naștere și apoi au dezvoltat marea tradiție filosofică. Heidegger apelează la dialogul cu istoria, ca unul care urmează calea gândirii filosofice încă de la începutul filosofiei clasice grecești. Scopul acestui dialog este acela de a intra în legătură cu toți filosofii predecesori pentru a recupera *mărturia* lor de gândire pentru ca un filosof din prezent să îi implice în abordarea adevăratei gândiri. Totuși, acest dialog urmărește să intre în legătură cu începuturile gândirii, nu atât în sensul de a descoperi ce *se gândea*, ci mai degrabă ce *nu se gândea*, și din aceasta să dobândească impulsul pentru gândirea prezentă. Cu alte cuvinte, pasul înainte al gândirii filosofice se face prin intermediul unui pas înapoi. Dar această întoarcere către marii gânditori nu are nimic de-a face cu o încercare de a invoca trecutul care este ireversibil trecut. În acest pas, tratat ca tendință a întregii gândiri filosofice, există o teleologie ascunsă a gândirii, a cărei semnificație este aceea că singurul mod posibil de a duce la sfârșit cercetarea direcționată spre viitor este o plasare constantă a acestei cercetări în tradiția care își are originea în tradiția gândirii grecești. Heidegger clarifică faptul că istoria filosofiei nu implică, în acest context, o anumită istoricitate pură și naivă, în sensul acțiunii unui istoric de a trata adevărurile gândurilor ca anumite evenimente trecute empirice. Ceea ce susține el este faptul că istoria ideilor trebuie să devină, într-un fel, „simultană" acelei gândiri filosofice care apelează la istorie. Astfel, o dimensiune istorico-filosofică este o însoțitoare inevitabilă a gândirii care conține o doză sănătoasă de „repetiție" a ceea ce este prezent în procesul gândirii.

Este important să ne dăm seama totuși că apelul la tradiție și dialogul cu trecutul are, potrivit lui Heidegger, în mod distinct o intenție diferită, dacă o comparăm cu cea care a fost susținută de Florovski în apelul său la elenismul creștinat. Pentru Heidegger, întreaga istorie este un subiect de anumită deconstrucție, pe care el o numește „deconstrucția istoriei ontologiei": oricine intenționează să pună întrebarea fundamentală a metafizicii referitoare la *ființă* trebuie să respingă toată contribuția istoriei

filosofiei la trecerea în uitare a gândirii legate de ființă. Pentru Heidegger, aceasta este premisa creării unei noi ontologii a ființei.[42] De fapt, în loc să dezvăluie ceea ce se presupune că trebuie să transmită, tradiția previne efectiv orice înțelegere, ascunzând-o în spatele a ceea ce Heidegger numește „istoricism", care încearcă să obiectiveze istoria și „să calculeze" imaginile viitoare ale gândirii față de ce a avut în trecut. Astfel, istoria filosofiei apare ca o acoperire progresivă a propriilor origini și a întrebării generatoare ale proiectului filosofic. Acesta este motivul pentru care tradiția joacă, la Heidegger, un rol apofatic (negativ), într-un sens sofisticat: trebuie să cunoaștem tradiția pentru a face destructurarea sa istorică, care funcționează efectiv ca o reducere fenomenologică (*epoché*) a întregii facticități istorice. Cu siguranță, apofatismul la Heidegger nu implică o respingere naivă a tradiției și o abolire a trecutului: este mai curând o „deconstrucție" autentică a istoriei filosofiei decât „distrucția" sa; ceea ce implică este o „critică" a istoriei filosofiei, nu o ruptură față de istorie. Heidegger se opune simplei istoricizări a istoriei filosofiei, făcând din ea doar o descriere narativă a faptelor și evenimentelor. În viziunea sa, deconstrucția istoriei gândirii trebuie să-și însușească ceea ce, de fapt, tradiția oferă.[43] Deconstrucția fenomenologică a istoriei filosofiei este eliberarea a ceea ce este ascuns sub semnul istoricității, descătușând tot ceea ce tradiția oferă.[44] Pentru Heidegger, această deconstrucție a istoriei filosofiei înseamnă totuși dobândirea adevăratei experiențe a tradiției care transmite și dă gândirii noastre atmosfera adevărată a filosofării: „Tradiția experiată așa cum se cuvine ne oferă acel prezent care ni se prezintă ca materie a gândirii..."[45] A urma tradiția în acest sens nu înseamnă a ne supune trecutului irevocabil; dimpotrivă, eliberează gândirea de supunerea față de un trecut lipsit

---

[42] Heidegger, *Being and Time*, p. 44.

[43] M. Heidegger (1968), *What is Philosophy?* Londra, Vision Press, p. 33.

[44] *Ibid.*, p. 35.

[45] M. Heidegger (1998), „Hegel and the Greeks", în W. McNeill (ed.), *Pathmarks*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 323–336 (324).

de viață și conduce către libertatea dialogului cu acesta. În sensul autentic al tradiției gândirii: „Tradiția autentică este atât de departe de a fi piatra de moară a ceea ce este trecut, încât mai curând ne dă libertate față de ce ne abordează ca prezent, și astfel devine indicatorul durabil către materia gândirii."[46]

Caracteristica specifică a reducției fenomenologice a istoriei filosofiei este totuși aceea că are propriul scop, propriul obiectiv, și se face în mod diferit în comparație cu un simplu dialog cu personalitățile istorice filosofice. Atitudinea *epoché*-ului istoric nu este de a pune între paranteze istoria, ci de a pune între paranteze o istorie concretă și specifică. Aceasta înseamnă că „istorialitatea" este încă prezentă în întreaga manieră de gândire, dar prin intermediul *telos*-ului său invizibil către care filosofia progresează. Tradiția ne oferă astfel direcția în care filosofia ne ghidează gândirea.[47] În însăși întrebarea „Ce este filosofia?", care este una teleologică, este anticipat apelul la rădăcinile și izvoarele filosofiei: „Numele « filosofie » ne invită în istoria originilor grecești ale filosofiei." Sau: „Putem întreba « Ce este filosofia? » numai dacă angajăm o discuție cu gândirea lumii grecești."[48] Există o inevitabilitate teleologică atunci când angajăm o discuție cu gândirea elenistă, care o face extrem de similară cu o convingere neopatristică potrivit căreia trebuie refăcută comuniunea cu Părinții pentru a progresa în evoluția teologică.

La mijlocul anilor '30, Heidegger a început să dezvolte o viziune potrivit căreia orice filosofare trebuie să-și asume din nou o anumită conștiință istorică, nu în sensul banal al culegerii faptului din trecut, ci ca înclinație a umanității pe baza căreia omul acționează și își asumă prezentul, dar, și aceasta este foarte important, istoria nu este ceva pasiv și deschis trecutului din

---

[46] *Ibid.*

[47] „Această tradiție care poartă numele grecesc de *philosophia* și care este catalogată pentru noi cu cuvântul istoric *philosophia*, dezvăluie direcția unei căi cu referire la care ne întrebăm « Ce este filosofia? »." (Heidegger, *What is Philosophy?*, p. 33.)

[48] *Ibid.*, p. 35.

prezent, ci dimpotrivă, vine din viitor.[49] Istoria în acest context este în mod esențial istorie a filosofiei, și aceasta înseamnă că ultima frază dorește să afirme că, în relația sa cu totalitatea ființei, filosofia dezvăluie *ceea ce va urma*, deși face legătura cu propriul început, cu sursa sa originară.[50] Vedem aici câteva semne de gândire teleologică asemănătoare celor ale lui Husserl, atunci când se vorbește despre faptul că începutul gândirii filosofice în general, inclusiv cel al științei și tehnologiei, își are originile în filosofia elenistică îmbibată de *telos*-ul gândirii europene, pe care umanitatea l-a purtat de-a lungul întregii istorii. Întoarcerea lui Heidegger la elenism transmite mesajul că întreaga filosofie europeană are în mod esențial origine și esență grecești: nu se putea naște decât în lumea culturală grecească, transmițând posterității sale occidental-europene caracterul filosofic grecesc al originilor sale. Totuși, aceasta determină afirmația și mai serioasă că „Occidentul și Europa, și numai ele, sunt în cel mai intim curs al istoriei lor, originar « filosofice »"[51]. Vorbind despre filosofia grecească drept origine a gândirii europene occidentale, Heidegger, de fapt, spune că toată această gândire aparține unui *destin* comun, comun gândirii grecești inițiale și celei de azi și care le face europene pe amândouă. Desigur „european" în acest context nu se referă doar la un reper geografic: Europa înseamnă mai curând acea scenă istorică mondială în care s-a decis destinul lumii și din care va izvorî istoria sa viitoare.

În sfârșit, merită invocat un alt aspect în evaluarea elenismului de către Heidegger, din perspectiva limbii sale, adică limba greacă, pentru a face o paralelă cu Florovski, care, după cum am văzut mai înainte, a susținut necesitatea implicită a prezenței minții lingvistice eleniste în spatele tuturor realităților teologice

---

[49] „Istoria ca întâmplare este o acțiune și o receptare a unei acțiuni care trec prin *prezent*, care sunt determinate din afara viitorului și care acaparează trecutul." M. Heidegger (1959), *Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, p. 44.

[50] *Ibidem*.

[51] Heidegger, *What is Philosophy?*, p. 13.

și liturgice ale vieții ortodoxe din zilele noastre. Heidegger încearcă să transmită un mesaj potrivit căruia ce s-a petrecut în gândirea europeană după epoca clasică, când moștenirea filosofică grecească a fost tradusă în latină și mai apoi în toate limbile romanice, a reprezentat efectiv distrugerea semnificației actuale a terminologiei filosofice grecești: „Ce s-a întâmplat prin această traducere din grecește în latină nu este accidental sau inofensiv; marchează prima etapă a procesului prin care ne-am despărțit și înstrăinat de esența originală a filosofiei grecești."[52] Pentru Heidegger, importanța acestei esențe originale a filosofiei grecești este legată de problema adevărului. Dacă schimbăm limba, adică limba greacă, care, potrivit lui Heidegger, este *logos*-ul și prezintă „ceea ce se află imediat în fața noastră, ne aduce în prezența lucrului însuși, nu... a unui simplu semn lingvistic"[53], de fapt ascundem originile filosofiei și deci sensul adevărului care a fost afirmat de către greci. (Cât de asemănătoare este această poziție reacției negative a lui Florovski, ca și altor discuții contemporane, împotriva oricărei deviații de la etosul elenist în teologizarea modernă și în practicile liturgice, chiar dacă aceste practici sunt exercitate în țări cu limbi specific negrecești.) Totuși, ceea ce nu este luat în considerare în mod fundamental în evaluarea lui Heidegger referitor la ce s-a întâmplat în istoria gândirii europene este exact perioada patristică grecească și supraviețuirea etosului filosofic grecesc autentic din teologia patristică. Tocmai această perioadă patristică, în care filosofia clasică a fost însușită și transfigurată de creștinătate — adică a fost, într-un fel, sfințită de aceasta —, lipsește din înșiruirea logică a argumentului lui Heidegger, ca și când nu ar fi existat. Într-adevăr, să privim atent acest pasaj:

> Totuși, natura originară grecească a filosofiei, în epoca conducerii sale moderne europene, a fost ghidată și condusă de

---

[52] Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p. 13.
[53] Heidegger, *What is Philosophy?*, p. 45.

concepţii creştine.[54] Dominaţia acestor concepţii a fost mediată de Evul Mediu. În acelaşi timp, nu se poate spune că filosofia a ajuns astfel creştină, adică a ajuns un subiect de credinţă în revelaţie şi în autoritatea Bisericii.[55]

Putem fi de acord cu acest fapt, şi anume că filosofia nu a devenit creştină decât în privinţa Occidentului latin în evoluţia sa istorică ulterioară. Nu aşa s-a întâmplat în cazul Răsăritului creştin vorbitor de limbă greacă. Ceea ce a reuşit sinteza patristică greacă a fost tocmai însuşirea şi transfigurarea filosofiei clasice greceşti prin mesajul Evangheliei, iar filosofia a devenit în mod esenţial filosofie creştină, adică a fost de neconceput fără asimilarea sa în structura credinţei şi a experierii imediate a lui Dumnezeu. Totuşi, de vreme ce sinteza patristică grecească a fost uitată în Occident, Heidegger are dreptate când spune că filosofia nu a devenit creştină. Dar aceasta s-a întâmplat tocmai pentru că separarea filosofiei şi a ştiinţelor naturale de teologie, care s-a petrecut târziu, la începutul modernităţii, a demonstrat de fapt că sinteza dintre credinţă, filosofie şi ştiinţe, care a fost realizată în Răsăritul creştin, nu a fost niciodată dobândită în forma sa deplină în Occident. Filosofia, cu originile sale precreştine, a evoluat înspre forma sa modernă şi postmodernă, şi Heidegger leagă acest lucru de creşterea şi dominaţia ştiinţelor. „Pentru că au izvorât din cel mai adânc curs al istoriei vest-europene, adică cel filosofic, sunt capabile, astăzi, să-şi pună o amprentă specifică pe istoria omenirii de pe întreg pământul."[56]

El se referă aici nu doar la elenismul creştin transfigurat, ci, efectiv, la acel elenism precreştin, care a fost modificat în mod substanţial, pe măsură ce era transmis Occidentului prin creştinismul

---

[54] De fapt, tradiţia filosofică clasică a fost păstrată şi transmisă de Biserică de-a lungul perioadei bizantine şi mai târziu în Evul Mediu. Vezi, pentru mai multe detalii, de exemplu, Lindberg, „Science and the early Church".

[55] Heidegger, *What is Philosophy?*, p. 31.

[56] *Ibid.*, pp. 31–33.

latin. Când spune că „Evul Mediu creștin s-a prelungit în filosofia modernă"[57], se referă numai la Evul Mediu al Bisericii latine, care, în gestul de uitare a patristicii grecești, au prezentat Occidentului modificarea elenismului clasic sub forma amalgamată a mentalității latinizate care, afirmă Heidegger, a condus și la uitarea căutării metafizicii bazale a ființei.[58]

Putem fi de acord cu Heidegger că civilizația modernă occidentală nu își reamintește nimic legat de perioada patristică grecească sau de filosofia și știința Imperiului Bizantin. Într-adevăr, există un mister istoric mai mare legat de motivul pentru care istoria celor opt sute de ani de la Augustin la Roger Bacon, din Occident, care pot fi descriși ca șterși și lipsiți de importanță în privința dezvoltării filosofiei și culturii științifice, nici măcar nu menționează teologii Răsăritului grecesc (precum Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan Damaschin și Sfântul Grigore Palama), care nu doar că au transmis etosul filosofiei clasice grecești de-a lungul secolelor, dar, de fapt, au încurajat creșterea filosofiei în concordanță cu o sinteză teologică patristică. Putem fi de acord cu Heidegger că pierderea etosului grecesc inițial în sfera filosofării și a transmiterii sale — deviere de către creștinismul latin în Occident prin așa-zisul Ev Mediu — a avut consecințe drastice pentru întregul mod de viață pe care și Heidegger, și Husserl l-au caracterizat ca pe o criză a gândirii europene.

Se poate conclude că întreaga poziție a lui Heidegger cu privire la elenism se manifestă ca diferită de cea pronunțată de Florovski: Heidegger apelează la filosofia precreștină clasică grecească ca rădăcină supremă a întregii filosofări europene, în care destinul filosofiei și al întregii civilizații este prezent implicit, în timp ce Florovski, în apelul său la o sinteză neopatristică, vede rădăcina viitoarei filosofări creștine în elenismul creștin adus la zi și dezvoltat, ca acea unică sinteză în care *Logosul*

---

[57] Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p. 13.
[58] *Ibid.*

impersonal al grecilor a întâlnit Logosul personal al lui Hristos.[59] În ciuda acestor diferențe fundamentale, așa cum apar, este uimitor să vedem că în mod independent unul de altul amândoi gânditorii din secolul XX au demonstrat o sensibilitate coerentă față de întunecarea lumii, secătuirea spiritului, risipirea, reprimarea și răstălmăcirea spiritului.[60] În solicitarea lor referitoare la restaurarea și reintegrarea spiritului uman au răspuns, probabil, amândoi Duhului lui Dumnezeu, Care a lucrat asupra lor pentru a le reaminti de acele vremuri în care adevărul *logos*-ului impersonal al grecilor și Logosul personal din Hristos au intrat în lume.

Heidegger și teologia: uitarea ființei prin abandonarea lui Dumnezeu

În ciuda faptului că Husserl și Heidegger, în analiza lor filosofică istorică, au ignorat efectiv perioada patristică grecească, atitudinea lor față de teologie a fost diferită și, prin urmare, viziunile lor despre elenismul precreștin au fost și ele diferite. Dacă Husserl s-a luptat cu religia și teologia la un nivel personal, neplasând întregul proiect fenomenologic în contextul acestei lupte, filosofia lui Heidegger a fost impregnată de conținut teologic încă de la început. Ca și Husserl, Heidegger a considerat că este necesar să descompună întreaga acțiune conceptuală a metafizicii clasice pentru a afla rădăcinile vii și experiența sa. Dar, spre deosebire de Husserl, Heidegger a văzut un precedent istoric al unității filosofiei abstracte cu viața la filosofii și teologii medievali care și-au extras intuițiile din experierea vie a lui Dumnezeu. Din punct de vedere istoric, totuși această atitudine a lui Heidegger se datorează convertirii sale de la catolicism la protestantism și intenției sale de a trece de la teologia scolastică și dogmatică la cea a Noului Testament, care l-a condus înspre

[59] În contextul acestei comparații între Florovski și Heidegger, vezi și Horuzhy, „Neo-patristic synthesis and Russian philosophy", pp. 317–319.
[60] Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p. 45.

Sfântul Augustin și Sfântul Pavel.[61] Urmând critica lui Luther față de scolastica medievală bazată pe sistemul lui Aristotel, Heidegger a încercat să reconsidere filosofia greacă veche prin prisma experienței vii a comunităților Noului Testament, adică, cum ar zice astăzi, dintr-o postură existențială. În acest sens, filosofia veche, supusă deconstrucției fenomenologice, trebuie să reveleze structuri efective ale existenței grecești, care au primit o interpretare, de exemplu, în filosofia lui Aristotel. Astfel, abordarea lui Heidegger față de valoarea de bază a filosofiei grecești nu poate fi clasificată pur și simplu ca precreștină. Experiența creștină de viață stă la baza analizei și recapitulării filosofiei grecești ale lui Heidegger[62], dar trebuie să admitem că nu la aceasta ne referim exact când vorbim despre sinteza neopatristică. Ca și neopatristica, Heidegger a încercat să evite teologia de factură scolastică, care se centrează pe cunoașterea speculativă, discursivă a lui Dumnezeu, golită de orice experiență.[63] Dar spre deosebire de neopatristici, el nu s-a aplecat să ia în serios întreaga măreție a sintezei patristice grecești, cu sistemele sale teologice și cosmologice. El susținea primatul unei dimensiuni existențiale a teologiei bazate pe credință și a dorit să studieze aceste structuri existențiale fără a le plasa, credea el, în niciun

---

[61] J.D. Caputo (1993), „Heidegger and theology", în Ch.B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 270–288 (270–274).

[62] Există o puternică percepție a faptului că „Heidegger dădea o interpretare scrierilor grecilor din vechime, care este imposibil să nu fi fost rezultatul transferului de categorii creștine către textele grecești timpurii" (*ibid.*, p. 280). Trebuie să adăugăm totuși că transferul nu s-a făcut în favoarea creștinismului. „Elenizarea și secularizarea conceptului biblic fundamental al istoriei mântuirii" la Heidegger nu au însemnat în niciun fel reînnoirea sintezei patristice teologice, deoarece, potrivit lui, creștinismul se îndepărta de primordialitatea experienței grecești. Este interesant de văzut că adepții catolici ai lui Heidegger au fost inspirați de gândirea sa, deși și-au păstrat valorile creștine (*ibid.*).

[63] Vezi, de exemplu, J.D. Caputo (1983), „Heidegger's God and the lord of history", *New Scholasticism*, 57, 439-464 (443).

sistem presupus şi dogmatic. Pare plauzibil să afirmăm că Heidegger i-a invitat pe teologii secolului XX să facă aceeaşi mişcare pe care a sugerat-o Florovski. Totuşi, diferenţa fundamentală este aceea că pentru Florovski, ca teolog bisericesc, era clar că veriga lipsă între dogmatică şi viaţă poate fi descoperită numai pe baza misticismului bisericesc şi a eshatologiei împlinite a Euharistiei, ceea ce nu era un subiect uşor pentru raţiunea discursivă, în timp ce pentru Heidegger acest lucru era inacceptabil deoarece, potrivit lui, o astfel de teologie este o simplă acţiune *ontică*, ce funcţionează în cadrul facticităţii pre-date a creştinismului, a cărei semnificaţie *ontologică* absolută este neclară pentru raţiune. Pentru Heidegger, şi mai apoi pentru Bultmann, facticitatea evenimentului Hristos şi toate instituţiile Bisericii de după aceea reprezintă un fel de mitologie şi cosmologie idiosincratică fără niciun fundament ontologic. Mitologia trebuie deconstruită pentru a revela acele structuri ontologice existenţiale primare care au sens numai în calitate de *kerygma.*[64] Reacţia ortodoxă la această mişcare ar fi să spunem că în imanenţa sa experienţa vie a primelor comunităţi creştine este incompletă fără dimensiunea supralumească a Duhului, intrarea Sa la Cincizecime în istorie şi activitatea sa asupra acesteia prin invocaţii liturgice neîncetate. În ciuda posibilelor obiecţii la această mişcare din partea unor fenomenologi care ar vedea în aceasta o transcendenţă ilegitimă, viaţa unui credincios ortodox, „fiinţarea sa în lume", conţine această dimensiune a Spiritului la nivelul altei intenţionalităţi, care nu operează la un simplu nivel filosofic şi cere credinţă.

Calificarea pe care Heidegger o face teologiei, ca o ştiinţă ontică şi pozitivă, ca matematica şi chimia, de exemplu, şi dezbrăcarea ei de orice statut ontologic se bazează exact pe pretenţia sa că teologia este *o ştiinţă a unui domeniu anumit al fiinţei*, aşa încât parţialitatea sa derivă din caracterul său special, ca experienţă în mod esenţial creştină, adică experienţa naşterii

[64] R. Bultmann (1961), *Kerygma and Myth*, New York, Harper & Row.

lui Hristos, predica și învățătura Sa și Crucea. Ca Ființă, dat fiind că ființa absolută este mai cuprinzătoare și mai profundă decât realitatea creștinătății, cea din urmă nu poate avea pretenția vreunei universalități ontologice și trebuie să se supună aceleiași deconstrucții ca și alte științe pentru a descoperi anumite structuri existențiale de bază, asemănătoare celor ale lumii experienței personale a lui Husserl. Totuși, ceea ce ne uimește aici este faptul că problema facticității contingente a experienței creștine și cea a evenimentului-Hristos însuși și a întrupării sale nu sunt abordate defel. Ele sunt manifestări ale Ființei, dar de ce sunt specifice și concrete, așa cum le percepem noi? Aici intervine problema harului. Harul, care face experiența creștină coerentă și de durată, provine de la același Duh Care a inițiat întruparea Logosului și Care a oferit desfășurarea a ceea ce Heidegger a numit Ființă dintr-o perspectivă personală specifică a lui Hristos, ca Fiu al Tatălui, care sunt uniți în același Dumnezeu cu Duhul Sfânt. În analogie cu aceasta, se poate afirma că contingența rațiunii (ca *logos*) își are bazele în credința existențială că această rațiune este posibilă în concretețea ei specifică. Astfel, credința în existența unui fundament al întregii facticități a rațiunii care se întrebuințează în filosofie și caută manifestări ale Ființei se întemeiază pe manifestarea acestei Ființei în categoriile credinței. Acesta este motivul pentru care, în privința încercării lui Heidegger de a căuta Ființa absolută golită de orice istoricitate, căutarea a fost încercată într-un context viu, în care creștinismul era prezent, chiar dacă implicit.

În ciuda tuturor celor spuse despre poziția lui Heidegger referitoare la teologie, trebuie discutat cu atenție un aspect al gândirii sale despre Ființă, pentru a face o paralelă cu unele idei care stau la baza proiectului nostru neopatristic. Heidegger pretinde că, de la filosofia greacă veche, mai ales a lui Platon și Aristotel, filosofia și mai apoi teologia au participat la învăluirea Ființei, acoperind-o cu forme intelectuale diferite care au exprimat noțiuni metafizice referitoare la Ființă, dar nu Ființa însăși. Toate tipurile de metafizică și de știință au participat la „uitarea"

Ființei, așa încât dezvăluirea Ființei înseamnă îndepărtarea tuturor straturilor mitologiei conceptuale și intrarea în experiență directă cu Ființa, așa cum se întâmpla, după părerea lui Heidegger, înainte de Platon și Aristotel, în filosofia materialiștilor greci timpurii. Totuși, nuanțele negative ale acestei tăinuiri a Ființei s-au dovedit foarte pozitive în sensul că, potrivit lui Heidegger (după *Kehre*), uitarea Ființei a fost provocată de Ființa însăși, ca retragere, și prin această retragere Ființa s-a manifestat, chiar dacă într-un mod caracteristic apofatic. Întunecarea tehnologică modernă a lumii reprezintă o manifestare caracteristică a Ființei prin retragerea acesteia: „Dacă astăzi nu simțim nevoia să întrebăm despre Ființă, acest simțământ este tocmai felul în care suntem întorși spre Ființă“[65], sau ce ajunge să fie prezent în tehnologie este retragerea Ființei. În mod corespunzător, epoci istorice diferite constituie grade diferite de prezență sau absență a Ființei. În mod particular, facticitatea contingentă istorică a epocii creștine corespunde, potrivit lui Heidegger, unui anumit grad de uitare a Ființei.

După cum am menționat mai înainte, limbajul Ființei, golit de orice specificitate istorică, este o bună abstracție filosofică dar, fiind creat în cadrul unei anume intrări istorice a Ființei, conține în mod intrinsec unele caracteristici contingente ce țin de formele de gândire. Acesta este motivul pentru care ideea de Ființă, pentru o însușire creștină consistentă, trebuie plasată în contextul existențial al *Dasein*, adică al acelei subiectivități umane ipostatice care afirmă și articulează toate formele Ființei. Acest context existențial este credința în Dumnezeu, ființă și credință existențială, mai precis credință în existența ca atare. Atunci, întreaga terminologie legată de Ființă poate fi abandonată în favoarea Duhului, Mângâietorul și Dătătorul de viață. Ceea ce se întâmplă în patristica grecească din acest punct de vedere este tocmai manifestarea Duhului în filosofia greacă de dinainte de

---

[65] J.D. Caputo (1988), „Demythologising Heidegger: *Aletheia* and the history of Being“, *Review of Methaphysics*, 41, 519-546 (526).

Hristos. Așa cum a fost menționat de către Clement Alexandrinul (și mai apoi de Augustin), grecii au smuls o parte din adevăr, dar nu și-au dat seama că aceasta se baza pe Logosul lui Dumnezeu, al Cărui adevăr a fost ulterior proclamat în Evanghelii. Manifestarea deplinătății acelui adevăr a fost realizată prin Întruparea Logosului lui Dumnezeu în Iisus Hristos și la Cincizecime. Ființa impersonală a grecilor a fost sfințită prin comuniunea cu Dumnezeul personal, astfel încât a primit interpretarea scopului și finalității sale prin Hristos. Totuși, la nivel existențial, indiferent de doctrina credinței, prezența comuniunii personale cu Hristos nu a fost apodictic necesară, așa cum a fost în ideea de Dumnezeu din metafizică, a cărei prezență este mereu prezentă în minte. Cu alte cuvinte, prezența sau absența lui Dumnezeu în viața și în simțirile cuiva este supusă unei experiențe personale care poate fi provocată de realitățile ecleziale. Creștinătatea spune despre această experiere personală a lui Dumnezeu ca har: o afirmă fie ca prezență sau ca absență. Totuși, prezența și absența harului interacționează, astfel încât unirea cu Dumnezeu apare ca o sarcină eshatologică. Dat fiind acest lucru, putem face o paralelă cu teologia: implică oare criza teologiei retragerea efectivă a lui Dumnezeu? Pare a fi o contradicție: teologia se ocupă de Dumnezeu, așa încât, dacă Dumnezeu se retrage din ea, se prăbușește obligatoriu sau degenerează într-o rumoare absurdă din partea umanității despre ceva pe care aceasta nu-l înțelege. Fără îndoială, aceasta e de-a dreptul imposibil pentru teologia eclezială care este implicată în invocarea lui Dumnezeu, așa încât prezența sa este confirmată operațional. Dar, după cum am discutat într-un capitol anterior, acest lucru se poate întâmpla dacă teologia academică se separă de rădăcinile sale liturgice, și tocmai acest lucru s-a întâmplat când Florovsky a vorbit despre criza din teologie. Aici se poate aplica gândirea lui Heidegger: retragerea harului din teologia academică a fost un semn că teologii s-au întors către acesta disperați să redobândească prezența sa. În acest sens, prezența unei crize în teologie (și în știință) nu e un lucru cu totul negativ: conștientizează rațiunea și sufletul

de ceva *prezent în absență* în ele și de momentul în care gradul de absență este mai mare decât orice prezență. În cazul în care criza vremurilor moderne este asociată cu dominația științei și a tehnologiei, împreună cu Heidegger, se poate sugera că uitarea Ființei, înțeleasă ca retragerea acesteia din ființe, nu demonstrează neputința gândirii, ci, dimpotrivă, condiția de dominație planetară și constituie caracteristica fundamentală a civilizației occidentale. Atunci criza teologiei, când aceasta devine speculativă și metafizică, golită de experierea vie a lui Dumnezeu, poate fi interpretată ca fiind supusă aceleiași mișcări a retragerii Ființei, așa cum a fost simțită în filosofie și tehnologie. Totuși, devenind metafizică, teologia demonstrează pierderea harului, pentru că harul este cel care apără teologia de decăderea sa în metafizică. Astfel, observăm aici o caracteristică interesantă a distincției și diferenței dintre știința modernă și tehnologie: pentru a domina lumea, pentru a deveni o putere care își conduce propriul destin, știința trebuie să devină metafizică (în sensul de a fi abstrasă din imediatețea experienței vii personale) și trebuie să existe o retragere a Ființei, care dă acestei științe un sentiment de nedesăvârșire, orientând astfel știința către Ființă, prin sentimentul că aceasta din urmă este dată uitării; dimpotrivă, pentru ca teologia să-și păstreze independența față de metafizică și să-și sprijine natura intim mistică și eclezială, trebuie să fie prezent harul care să nu permită teologiei să fie influențată de retragerea Ființei. După cum am menționat într-un capitol anterior, Biserica Ortodoxă nu a experimentat niciodată retragerea harului în liturghia sa, așa încât sarcina sintezei neopatristice este să asigure prezența harului în teologie, în ciuda unei tendințe de a implica teologia în discursul metafizic și în polemica cu știința, care, potrivit lui Heidegger, pe fundalul funcționării sale, experimentează retragerea Ființei. Totuși, după cum am spus mai înainte, retragerea Ființei din știință, văzută din punct de vedere filosofic, orientează știința către Ființă. Astfel, știința, prin modul propriei existențe, reprezintă un adevărat instrument apofatic în cercetarea Ființei. Dar pentru a explica acest mod apofatic, adică pentru

a deconstrui știința și a vedea Ființa prin contextul imediat, este nevoie de har, așa încât teologia intră în discurs ca acel instrument indispensabil care readuce știința la poziția ei normală în condiția *Dasein*-ului și în relația acestuia cu Ființa. Sensul dialogului dintre știință și teologia eclezială dobândește astfel forma unei explicații a dimensiunii apofatice din știință care indică spre Dumnezeu.

Semnificația a ceea ce este numit tradiție, să zicem în teologie, se manifestă și este dezvăluită de faptul că se referă la prezența harului: de exemplu, tradiția liturgică este sprijinită prin invocarea Duhului și acțiunea Sa asupra istoriei. Aceasta indică faptul că tradiția nu trebuie înțeleasă ca o continuitate semnificativă între epocile istoriei Bisericii. Aceste epoci nu pot fi derivate una din alta și reduse la desfășurarea unui proces succesiv. „Continuitatea" epocilor care este interpretată ca tradiție provine de la Izvorul lor non-istoric comun. Antiteza dintre tradiția înțeleasă în acest sens și evoluția gândirii științifice, bazată pe un fel de dinamică perpetuă a explorării umane a lumii, este cu totul diferită. Tradiția este intrinsec eshatologică, pentru că ceea ce află umanitatea în trecutul său, ca parte a acestei tradiții, este condiționat de proiectul său progresiv, așteptările sale și nădejdea în epoca ce va să vină. Dezvăluirea semnificației acestei tradiții în prezent depinde de aspirațiile umanității, pe care le consideră ca fiind rodul acțiunii Duhului Sfânt. Semnificația tradiției ca uniformitate a manifestărilor în epoci diferite se bazează pe simplul fapt că ceea ce este revelat în istoria religioasă este totdeauna același lucru, iar prezența harului în el nu permite implicarea acestei tradiții într-o continuă căutare a punctelor comune de-a lungul cursului istoriei. Prin urmare, tradiția transcende orice formă de evoluție detectabilă în funcție de anumite începuturi fixe. Începuturile însele sunt contingente în același fel în care conștientizările Duhului sunt neesențiale în acțiunile Sale asupra umanității. Contingența este un factor-cheie care face tradiția eshatologică și diferită față de orice formă de gândire care adoptă istoricismul și evoluționismul ca principii directoare. Nu există

nicio comparație pentru acțiunea Duhului și, prin urmare, niciun *logos* intrinsec care ar putea explica o anumită epocă a Sa. Aici, acțiunea Duhului este fundamental diferită de structura logică dezvăluită a universului care poate fi percepută prin intermediul inducției. Această observație face posibilă afirmația că există două intenționalități în subiectivitatea umană care conlucrează, dar claritatea prezenței lor poate fi fundamental absentă, sau, ca să folosim limbajul lui Heidegger, dată uitării. Premisa explorării și invaziei triumfătoare a lumii prin știință implică uitarea de către subiectivitate a intenționalității spirituale, ca să spunem așa, astfel încât harul să se retragă din subiectivitate și structura logică a universului să apară lumii ca un întreg mecanicist și determinist în care libertatea și alegerea umanității sunt anulate, iar transcendența și accesul la Dumnezeul viu al credinței sunt reduse la tăcere. Chiar și în aceste condiții de abandonare, Duhul este prezent în emisia Sa negativă: reamintește gândirii întunecate și confuze că, în ciuda crizei, este îndreptată înspre ceea ce este prezent în uitare, în absență. Explicația acestei prezențe presupune o schimbare a intenționalității în privința atenției față de Duh, și tocmai pentru a înțelege că epoca prezentă a Ființei este intrinsec eshatologică, pentru că acum și aici Duhul acționează asupra umanității, cerând-i să unească teologia eclezială eshatologică explicită și știința care avansează fără ezitare. Astfel, ținând seama de diferențele dintre Heidegger și Husserl, se poate afirma că dialogul dintre știință și teologie fie reprezintă o anumită manifestare a eshatologiei Duhului, care acționează din afara istoriei și este revelat în acțiunea sa particulară acum și aici, fie, dimpotrivă, poate fi tratat teologic ca fiind intrinsec istoriei și urmând logica rațiunii generale care acționează în și prin istorie. Date fiind aceste diferențe, obiectivul dialogului poate fi văzut în două feluri: unul este eshatologic și constă în aplicarea prezenței intenționalității Duhului în cercetarea științifică prin analizarea condițiilor retragerii harului din filosofia rațională și din știință; celălalt este strâns legat de lămurirea *telos*-ului explicării atât în știință, cât și în teologie, prin

tematizarea condițiilor subiectivității umane întrupate, și anume lumea ca experiență personală. În analogie cu distincția și asemănarea viziunilor despre istorie ale lui Husserl și Heidegger[66], se poate spune că, la o primă analiză, istoria științei este văzută ca decadentă și avansând către sfârșit, unde amenințarea atinge punctul culminant, astfel încât apelul la teologie se petrece datorită strigătului după ajutor al științei în fața abandonării ei de către Dumnezeu, în timp ce, la o a doua analiză, istoria este văzută sub semnul progresului rațiunii, care, prin fenomenologie, reîntoarce știința la rădăcinile ei în condițiile subiectivității întrupate, ale cărei forme problematice formează preocuparea majoră a teologiei.

Sinteza neopatristică și fenomenologia existențială — o descriere a interacțiunii

Întrebarea pe care trebuie să o punem acum este: în ce fel poate fenomenologia filosofică ajuta la promovarea dialogului dintre teologie și știință sub deviza sintezei neopatristice? Înseamnă aceasta o simbioză a gândirii patristice cu știința, în care fenomenologia este folosită ca instrument de mediere? Sau, dacă nu, are nevoie fenomenologia, ca practică specială de studiere a subiectivității umane, intrinsec prezentă în gândirea patristică, să fie explicată și promovată pe fundamente teologice pentru a face mai ușoară medierea între teologie și știință? Pentru a răspunde

[66] Vezi, de exemplu, lucrarea lui Kelkel „History as teleology and eschatology", în care se dă un verdict caracteristic divergențelor și convergențelor în abordarea lui Husserl și Heidegger față de fundamentele istoriei transcendentale. De exemplu, „teleologia husserliană — cu progresia și ascensiunea sa către Rațiunea universală... — și eshatologia heideggeriană — care permite reîntoarcerea la sursele gândirii, de unde trebuie să apară forțele gândirii viitoare — nu sunt fundamental opuse. Ambele istoricizează Absolutul, una dându-i numele de Rațiune, cealaltă, de Ființă, concepând mișcarea istoriei ca eshatologic determinată de parcursul către sfârșit." (p. 407.)

la aceste întrebări, trebuie să reamintim cititorilor, așa cum am menționat în capitolul 1, unele încercări ale teologilor ortodocși de a folosi filosofia lui Heidegger și Levinas pentru a progresa în înțelegerea și implicațiile gândirii patristice. Nu trebuie uitat că Heidegger, care era un filosof orientat în mod firesc către teologie, a inspirat teologi catolici (*e.g.* K. Rahner) și protestanți (*e.g.* R. Bultmann) să dobândească și să transforme gândirea sa.[67] Trebuie să mai menționăm și că fenomenologia a inspirat o literatură imensă, pe care nu trebuie să o ignorăm, legată de teologia filosofică.[68]

---

[67] Vezi mai multe despre aceasta în Caputo, „Heidegger and theology". Unii filosofi fenomenologi exprimă părerea că fenomenologia nu contrazice filosofia catolică, mai ales tomismul. Filosofia religioasă pornește de la primatul credinței, care potrivit fenomenologilor este o manieră legitimă de a aborda filosofia în general, dar în argumentările lor acesta nu este singurul mod, iar fenomenologia completează abordarea tomistă, nu o contrazice. Vezi, de exemplu, R. Sokolowski (2000), *Introduction to Phenomenology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 206–208. Pentru continuarea discuției, vezi Dondeyne, *Contemporary European Thought and Christian Faith*, pp. 129–164, și R. Sokolowski (1994), *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure*, Washington, DC, The Catholic University of America. Un contrast interesant între fenomenologia și învățăturile lui d'Aquino poate fi găsit la Edith Stein, *Knowledge and Faith*, pp. 1–63. Ceea ce implică o comparare a filosofiei cu tomismul este faptul că amândouă intră în relație ca termeni uniformi, având dreptul să existe independent una de cealaltă, și nu au nevoie una de alta pentru a-și dezvolta argumentele de pornire.

[68] Pentru a-l orienta pe cititor în privința subiectului putem să dăm puține referințe, în afară de cele care deja au fost folosite în text. Vezi, de exemplu, H. Duméry (1964), *The Problem of God in Philosophy and Religion*, Evanston, Northwestern University Press; W. Earle *et al.* (1963), *Christianity and Existentialism*, Evanston, Northwestern University Press; S.W. Laycock și J.G. Hart (ed.) (1986), *Essays in Phenomenological Theology*, Albany, State University of New York Press; D. Gurrière (ed.) (1990), *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*, Albany, State University of New York Press. Trebuie menționați în mod special acei filosofi care au intenționat o extensie teologică a fenomenologiei. Printre ei

În literatura ortodoxă, se pot menționa totuși numai două nume: C. Yannaras și J. Zizioulas, care au încercat să încadreze ideile lui Heidegger și Levinas în structura gândirii teologice ortodoxe. Zizioulas a articulat unele dificultăți în folosirea gândirii lui Heidegger pentru aceasta, așa încât nu a fost posibilă nicio sinteză.[69] Totuși, putem să fim de acord cu J. Caputo, alt comentator al lui Heidegger, că importanța lui Heidegger pentru teologie nu trebuie căutată în ce spune despre zeu și zei, ci mai curând în modul de a gândi despre Ființă sau Dumnezeu, pe care ni-l predă și nouă.[70] Apoi, sarcina teologiei ecleziale este de a și-i însuși pe Husserl, Heidegger și alți filosofi pentru scopul credinței, ceea ce gânditorii creștini fac încă din epoca patristică. Abordăm acum o întrebare esențială, pusă de Zizioulas, extrem de relevantă pentru căutarea unei sinteze neopatristice, și anume întrebarea referitoare la relația dintre teologie și filosofie:

> Este justificarea filosofică a teologiei patristice posibilă? Sau constituie teologia patristică în esența sa opusul, adică o justificare teologică a filosofiei, o proclamație a faptului că filosofia și lumea pot dobândi o ontologie adevărată numai dacă acceptă prezumția că Dumnezeu este singurul existent a

E. Levinas (contribuția sa la teologia fenomenologică este bine rezumată în M. Purcell [2006], *Levinas and Theology*, Cambridge, Cambridge University Press), M. Henry (vezi o recenzie a ideilor sale religioase în Ph. Capelle [ed.] [2004], *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, Paris, Les Éditions du Cerf), Jean Luc Marion (vezi, de exemplu, lucrarea sa [2002], *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness*, Stanford, Stanford University Press; [2002], *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*, New York, Fordham University Press).

[69] Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 44 și urm. (n. 40), Într-un fel, orice aplicare a filosofiei seculare la teologia eclezială este problematică. Totuși, după cum a pretins pe drept cuvânt Heidegger, orice contribuție posibilă a filosofiei la teologie trebuie să presupună autonomia gândirii filosofice. Implicarea filosofiei în modul de exprimare eclezial nu este sarcina filosofiei.

[70] Caputo, „Heidegger's God and the lord of history", pp. 459–460.

Cărui ființă este cu adevărat identificată cu persoana și cu libertatea ?[71]

Dacă în sinteza pe care o propunem luăm în serios prima parte a acestei întrebări, că „o justificare filosofică a teologiei patristice e posibilă", trebuie să asumăm tacit poziția că, în natura universală și atotcuprinzătoare a filosofiei ca formă de gândire, gândirea patristică ocupă un rol special, poate contingent din punct de vedere istoric, așa încât apelul la o nouă sinteză patristică (ca purtătoare a prezenței istorice speciale) nu ar părea prea convingător, ca să nu spunem că ar părea pur și simplu prea apologetic. În acest caz, filosofii și teologii postmoderni ar putea indica pe drept cuvânt că alegerea patristicii grecești este prejudiciată de o anumită afiliere bisericească și nu are și nici nu poate avea în principiu vreo validitate ca punct de vedere în dialogul cu știința. Acest tip de întrebare poate fi pus de către cei ce încearcă să predice despre dialogul dintre teologie și știință la nivel interdenominațional și chiar interreligios. Pentru aceștia, apelul la gândirea patristică ar părea depășit și irelevant. Ar putea să spună că ar fi mult mai sigur de început dialogul cu știința dinlăuntrul unei teologii filosofice, în care facticitatea concretă a divinului în istorie nu este articulată. Totuși, pentru punctul de vedere ortodox, acest tip de abordare prezintă o dificultate în afirmarea adevărului. Dacă pentru gândirea postmodernă chestiunea adevărului nu are prea mare relevanță, deoarece adevărul este conceput ca relativ și hermeneutic corigibil, Ortodoxia

---

[71] Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 46 și urm. (n. 40). Important în aceste întrebări este totuși faptul că teologia nu poate și nu trebuie să ignore realizările filosofiei, pentru că, fără schimburi reciproce de experiență de gândire, niciuna dintre ele nu se poate acomoda mediilor culturale. Aceasta implică imposibilitatea existenței unui dialog între teologie și știință fără a fi stabilit un limbaj universal al acestei medieri, care este în mod esențial un limbaj filosofic ce reflectă adecvat realitățile științifice și, în același timp, nu pierde percepția realității dăruite de Dumnezeu. (Vezi Filaret [Mitropolit de Minsk și Slutsk], *Calea iubirii de viață dătătoare*, pp. 44–45.)

insistă pe dreptul de a proclama slava cuvenită a Dumnezeului adevărului. Aceasta înseamnă că accesul la adevăr este legat de singurul său izvor care este deschis umanității prin Hristos și cu Tatăl în Duhul Sfânt. În acest sens, adevărul nu este o „dogmă a adevărului", ci adevăr al vieții și comuniunii, atins printr-o provocare personală și printr-o prezență eclezială. Aceasta din urmă este exact aspectul de neconceput al adevărului care le lipsește discursurilor moderne.[72] Dar eclezialitatea, ca formă de acces la adevăr, implică un anumit tip de universalitate, capabilă să transforme „universalitatea" filosofiei seculare în modalitate a vieții umane, prin personeitate și libertate, care sunt constrânse numai de către acel Altul, cunoscut creștinismului ca Dumnezeu-Treimea.

Dilema prezentă în întrebarea lui Zizioulas poate fi înțeleasă simplu ca alegerea perspectivei: fie a crede în primatul ființei impersonale la care toate celelalte tipuri de ființe și istorii se referă ca la particularități și contingențe[73], fie, dimpotrivă, a crede în

[72] Cazul lui Heidegger este interesant din acest punct de vedere. El face o distincție clară între concepte speculative despre Dumnezeu și credința văzută ca relația religioasă supremă. Dumnezeul experienței religioase autentice nu este doar un obiect al gândirii (Dumnezeul filosofilor: *causa sui*), ci un partener de dialog, cântare religioasă și poezie. „Înainte de *causa sui* omul nu poate cădea în genunchi cu adorație, nici nu poate cânta muzică și dansa înaintea zeului său." ([2002], *Identity and Difference*, Chicago și Londra, The University of Chicago Press, p. 72.) Heidegger a afirmat (în total acord cu gândirea patristică) că nicio definiție conceptuală a Dumnezeului Viu nu poate cuprinde profunzimea comuniunii cu El, exprimată în tot felul de manifestări. Într-un fel, a reinstaurat în filosofia modernă vechea atitudine a apofatismului legată de libertatea de a-L exprima pe Dumnezeu în granițele credinței. Dar aceste granițe sunt stabilite de către Biserică prin definițiile sale, așa încât Dumnezeul creștinilor este un partener de dialog, rugăciune și cântare numai dacă ei își păstrează fidelitatea față de adevărul afirmat în definițiile Bisericii. Aceasta este o dimensiune eclezială a afirmării Dumnezeului mai „divin", dimensiune care lipsește în pledoaria lui Heidegger pentru teologia adevărată și care dezbracă abordarea subiectului Dumnezeu — pe care el o face — de dimensiunea adevărului și a slavei cuvenite.

[73] Aceasta se întâmplă în gândirea lui Heidegger, ai cărui zei sunt lumești și servesc la manifestarea Ființei impersonale, față de care joacă un rol subordonat.

supremația absolută a libertății umane în personeitate prin comuniunea cu Dumnezeu, în calitatea Sa de Tată al întregii umanități și al tuturor facticităților, și apoi a plasa căutarea Ființei impersonale prin reducerea unicității facticității umane la manifestări particulare care arată o anumită comunitate impersonală. În primul caz, filosofia pretinde să justifice teologia ca expresie particulară a vieții; în al doilea, situația este inversă, și pretențiile filosofice legate de ființă sunt plasate în contextul adevărului, care este legat de personeitate și de libertate.

Nu e greu de observat că o sinteză neopatristică intenționează să răspundă pozitiv la a doua parte a întrebării lui Zizioulas, că teologia patristică, înțeleasă în sens larg ca teologie a Bisericii rugătoare, constituie în esența sa o bază teologică pentru filosofie, o proclamație a faptului că filosofia și lumea pot dobândi o adevărată ontologie numai dacă acceptă prezumția că Dumnezeu este unica existență, a Cărei ființă este cu adevărat identificată cu persoana și cu libertatea.[74] Este clar că această justificare va transcende cu mult normele adoptate ale teologizării discursive și va lua anumite forme ale „discursului“ eclezial și euharistic și o anumită poziție față de ființa umană. Ideea fundamentală aici este că, pentru a înțelege aceste poziții și felul în care ele funcționează, trebuie folosite idei fenomenologice; să fie folosite pentru elucidarea faptului că aceste idei, care s-au închis în sfera imanenței intenționale, sunt incomplete. În acest sens, pentru a înțelege pe deplin pledoaria noastră pentru sinteza neopatristică, trebuie exersată o altă atitudine față de întregul demers, care poate fi numit provizoriu atitudine fenomenologică. Astfel, legătura dintre teologie și fenomenologie nu este ceva construit artificial, ci prezent în mod intim în ambele:

---

[74] Așa cum scrie mitropolitul Filaret: „Filosofia nu poate ignora teologia, în primul rând pentru că în lista « chestiunilor supreme » filosofia întâlnește una născută din religie, cea a lui Dumnezeu ca « temèlie supremă » sau, dimpotrivă, cea a « contingenței », care are o semnificație decisivă pentru soarta veșnică a umanității și determină dinamica traseului spiritual.“ (*Calea iubirii de viață dătătoare*, p. 44.)

fenomenologia elucidează conceptual și liturgic pretenții existențiale ale teologiei patristice, în timp ce aceasta din urmă clarifică însăși posibilitatea fundamentelor fenomenologiei. Totuși, prin faptul că este un instrument foarte eficient în clarificarea fundamentelor științei, dimensiunea explicată a teologiei patristice servește perfect stabilirii unei medieri adecvate între teologie și știință. O astfel de însușire neopatristică a fenomenologiei va provoca și dezvoltarea unei anumite atitudini față de însușirile fenomenologiei deja operate din teologia catolică și protestantă, și aceasta, ca derivat, va contribui la scopul neopatristic al depășirii dezintegrării spiritului frânt al creștinismului. Apelul teologiei patristice și al fenomenologiei face ca proiectul nostru de sinteză între teologie și știință să fie, în *substanța* sa, în același timp premodern și postmodern. Totuși, în privința metodologiei, proiectul urmează poziția fenomenologiei existențiale acolo unde nu caută să stabilească faptele, ci mai curând să exploreze posibile moduri de experiență ca posibilități existențiale, mai precis, ce este în discuție în privința semnificației vieții mele și a celorlalți.

Metodologia specifică a sintezei teologiei cu știința nu alege o abordare simplistă. Așa cum am demonstrat în capitolul anterior, necesitatea dialogului apare din lipsa de armonie între teologie și știință, care, ea însăși, indică faptul că dialogul încearcă să-L găsească pe Dumnezeu acolo unde I se simte absența și faptul că S-a retras. Aici se manifestă teologia vie, în antiteză față de orice sistem metafizic, unde retragerea lui Dumnezeu ca idee poate fi practicată prin intermediul ascensiunii intelectuale, ca acea experiență de viață în care retragerea lui Dumnezeu este de neconceput. Aceasta ne demonstrează că, datorită esenței înseși a cuvântului „dialog", dialogul dintre teologie și știință (*i.e.* dialogul dintre două experiențe, a prezenței și absenței lui Dumnezeu) nu poate merge pe linia metafizicii raționale și teologiei filosofice; este necesară, inevitabil, dimensiunea credinței și a experienței personale. În același timp, prezența problemei dialogului ne demonstrează că în știință și tehnologie se resimt clar semnele retragerii lui Dumnezeu. Astfel, dialogul și sinteza pe

care le căutăm se ocupă exact de definirea formelor și stabilirea limitei până la care Dumnezeu este „prezent" și în același timp „retras". Pe de o parte, scopul sintezei este acela de a afirma „prezența" lui Dumnezeu în știință și tehnologie; pe de alta, este acela de a demonstra că în unele cazuri ideile științifice manifestă retragerea intenționată de la Dumnezeu, ceea ce, în mod apofatic, contribuie la înțelegerea prezenței sale ascunse. În ambele cazuri, trebuie să ne amintim că afirmarea lui Dumnezeu într-o sinteză conceptuală a teologiei și științei are o valoare foarte limitată, deoarece nu oferă decât un indicator către Dumnezeu, fără a intenționa să-i epuizeze întregul conținut. În acest sens, dialogul dintre știință și teologie, văzut ca sinteză caracteristică a acestora, datorită faptului că știința este mereu înrădăcinată în gândirea discursivă, nu poate promova serios „înțelegerea" noastră despre Dumnezeu, Care poate fi prezent și se poate retrage. Orice ascensiune de la știință la Dumnezeu implică *întotdeauna* un fel de necesitate metafizică a Dumnezeului Care nu se poate retrage. Astfel, dialogul trebuie să continue pe diferite linii: nu de la univers către Dumnezeu, ci de la cei care experiază prezența și absența Lui, adică de la ființele umane. În acest caz, științele însele și conținutul teoriilor lor, care exprimă necesitatea pretențiilor lor obiectivizatoare, ar trebui dirijate către rădăcinile facticității lor în umanitate.

Vedem dar că metodologia dialogului dintre teologie și știință care a fost asociată cu sinteza lor neopatristică este duală. Pe de o parte, punctul său de vedere este fenomenologic și transcendental, pentru că abordează „semnificația" universului și a lui Dumnezeu, adică modul în care universul și Dumnezeu pătrund în înțelegerea umană pe fondul facticității contingente a acesteia. La această etapă se stabilește orizontul transcendental în care teologia și știința articulează condiția umană și contribuie, diferit dar convergent în mod intrinsec, la explicarea lumii experienței personale. Teleologia ascunsă a spiritului uman este explicată în realizarea sa locală: *lumea experienței personale.* Pe de altă parte, când orizontul este indicat, chestiunea se îndreaptă

către taina universului și a lui Dumnezeu așa cum ne sunt date în evenimentele prezenței și absenței lor. Chestiunea existențială legată de facticitatea subiacentă a subiectivității umane și deschiderea sa către lume, fundamentată în alteritatea sa, este înlocuită aici de experiența imediată a prezenței și absenței universului și a lui Dumnezeu, evenimente prin care se petrece dialogul dintre teologie și știință. Era modernă, în care acest dialog pare posibil și actual, reprezintă astfel un *eveniment* în istoria spiritului uman, în care Duhul lui Dumnezeu acționează asupra istoriei pentru a aminti de prezența Sa în ciuda faptului că S-a retras. Însăși esența dialogului este de a se ocupa de situația prezenței lui Dumnezeu în absența Sa. Această dihotomie nu poate fi depășită în timpi istorici: astfel, toate formele de dialog au un sens apofatic și chiar progresiv, jucând un rol de indicator al *unității eshatologice*, în care retragerea lui Dumnezeu nu va mai fi accesibilă umanității. Sinteza neopatristică dintre teologie și știință înțelege clar semnificația apofatică a acțiunii sale. Aici își găsesc o nouă expresie lecțiile vechi ale experierii vii a lui Dumnezeu, ale prezenței și absenței Sale, în mijlocul umanității moderne, a cărei experiență, nu doar legată de prezența, dar și de absența lui Dumnezeu, a fost escamotată de expansiunea debordantă a științei și tehnologiei. După cum vom discuta mai departe, știința, în esența sa, conține o profundă experiență a absenței lui Dumnezeu, care, însușită spiritual, ne readuce la Dumnezeu. Dialogul dintre teologie și știință nu este deloc un dialog: este o dramă a spiritului uman, care se simte uneori atât de puternic în lucrurile mărunte și, în același timp, abandonat de un sens superior al existenței. Dialogul este medierea dintre ambivalența irevocabilă a condiției umane de a experia harul existenței și anxietatea lipsei sale de sens. Prin comuniunea cu Părinții și cu Biserica veche vine alinarea disperării și anxietății moderne. Părinții ne reamintesc de Tatăl întregii omeniri, la care numai noi ne referim cu speranța de a depăși teama și anxietatea unui viitor tehnologic incert.

3

Teologie și atitudine fenomenologică: condiția umană, credința existențială și transcendența

Teologia autentică nu constă în presupunerea rațiunii umane sau a rezultatelor cercetării critice, ci în afirmarea vieții în care omul a fost introdus prin acțiunea Duhului Sfânt.

Arhimandritul Sofronie (Saharov) (1973),
The Monk of Mount Athos, p. 171

Introducere

După cum am subliniat în capitolul precedent, obiectivul nostru este acela de a demonstra faptul că credința și cunoașterea, teologia și știința, reprezintă două intenționalități diferite funcționând în interiorul aceluiași spirit uman, diferența dintre ele bazându-se pe separare la nivel de atitudine față de lume și de umanitate însăși, separare care poate fi caracterizată ca fiind constitutivă condiției umane. Apoi, așa-numitul dialog dintre teologie și știință sau, mai precis, medierea dintre ceea ce poate fi numit în mod condiționat „intenționalitate teologică" și „intenționalitatea științifică" poate fi înțeleasă ca dezvăluirea interacțiunii reciproce. De exemplu, se va afirma că credința, ca expresie a subiectivității umane, acționează în atitudinea fenomenologică (comparativ cu atitudinea naturală din știință) și se află la temelia gândirii discursive și a tuturor articulațiilor corespunzătoare ale lumii. De aceea, prin studierea structurilor științei, vom fi capabili să dezvăluim prezența subiectivității umane în spatele teoriilor și ideilor, subiectivitate care lucrează în categoriile credinței existențiale, cu greu conceptibilă prin știință, dar prezentă în taină în însăși condiția existențială a umanității. Cu alte cuvinte,

diferența între intenționalități și atitudini pare a fi un moment inițial în cercetarea noastră, al cărei scop este încercarea reintegrării lor, ca mediere a diviziunilor lor la nivelul moralității.

Totuși, este important să elucidăm pentru cititor unele nuanțe fundamentale și foarte delicate ale definițiilor teologiei și credinței, contrastante cu cele ale științei. Acceptând acea credință (și prin urmare acea teologie) ca mod legitim al subiectivității umane, demonstrăm afinitatea noastră nu față de abordarea de jos în sus față de dialogul știință-religie, atât de populară în Occident, ci față de metoda opusă — de sus în jos. Aceasta înseamnă în schimb că în contextul medierii dintre știință și teologie abordarea noastră față de teologie nu se va baza pe modul de ascensiune de la realitățile empirice la divin, pentru că nu ne conduce niciodată la credința existențială în Dumnezeul cel viu. Teologia și experierea lui Dumnezeu vor fi înțelese mai curând într-un sens a cărui explicare cere anumite mijloace speciale, diferite de schemele simple de gândire folosite în știință și în filosofia științifică. Poziția fundamentală a acestei cercetări este că singura strategie viabilă de a-L afirma pe Dumnezeu este apofatismul teologic, cunoscută din vremurile patristice și aplicată și dusă mai departe în fenomenologia modernă. Apofatismul implică o atitudine cognitivă simplă: pe de o parte, „cunoașterea" Dumnezeului transcendent, ca manieră de exprimare a experierii Sale în cuvinte, nu poate fi niciodată epuizată la nivelul rațiunii discursive, așa încât există ceva în experierea lui Dumnezeu care rămâne mereu necunoscut, și în sensul acesta rațiunea ia contact cu Dumnezeu perceput ca entitate inteligibilă prezentată rațiunii în condițiile absenței Sale empirice; pe de altă parte, realitatea lui Dumnezeu este percepută de către ființele umane prin experierea imediată a vieții și harului, așa încât această experiență să poată fi exprimată în toate formele ce țin de condiția umană socială, culturală și simplu psihologică, afirmând astfel prezența lui Dumnezeu, dar în condițiile infinitei Sale incomprehensibilități. Apofatismul este o astfel de atitudine a subiectivității umane față de viață, care acceptă „prezența în absență" a

lui Dumnezeu ca dimensiune interioară a sa. Apofatismul face irelevante din punct de vedere teologic toate construcțiile metafizice ale divinului, dându-le o clasificare clară ca idei despre Dumnezeu, dar nu despre Dumnezeu cel viu. Astfel, orice încercare de a-L predica pe Dumnezeu ca pe ceva din afara lumii și a vieții umane, ca entitate obiectivizabilă, este considerată ca simplă exprimare alegorică și simbolică a experierii prezenței lui Dumnezeu, fără nicio importanță existențială și spirituală. Devine apoi evident că orice „comparație" a teologiei cu știința la nivelul „relației" dintre Dumnezeu și univers are doar un sens metaforic și discutabil de activitate a minții umane curioase, fără importanță existențială. De vreme ce Dumnezeul credinței nu poate fi exteriorizat și înlăturat din experiența imediată a ființării, teologia și știința pot fi comparate doar din interiorul funcțiunii lor în subiectivitatea umană.

Nu este atunci dificil de observat că atitudinea apofatică din teologie presupune un fel de discernământ în experierea lui Dumnezeu, înrudit cu atitudinea fenomenologică (ce suspendă orice judecată despre existența oricăror corespondențe obiective la această experiență), dar susținut și alimentat de credință și de *metanoia*. Credința aici apare nu ca ceva *ad extra* față de rațiune; ea intră în întreg discursul ca o înclinație a existenței care face posibil ca teologia și știința să existe ca domenii ale activităților umane conștiente. De fapt, credința constituie esența teologiei, și orice teologie golită de credință reprezintă, din punctul de vedere al credinciosului, un adevărat nonsens. Provocarea pentru teologie, care vrea să se poziționeze față de filosofie și știință, este aceea de a explica credința în termeni fenomenologici, iar pentru filosofie să explice discursiv ce este credința. Diferența dintre intenționalitatea credinței și cea a științei va fi văzută în perspectiva unității lor inerente în cadrul subiectivității umane existente în lume. Explicarea acestei diferențe are un caracter metodologic, cu scopul de a arăta că nu este posibilă nicio abordare naivă a dialogului dintre știință și teologie, ca termeni uniformi ai opoziției corespunzătoare, în timp ce medierea dintre

ele corespunde unei anumite schimbări (*metanoia*) antropologice și psihologice, reintegrând intenționalitățile dezbinate prin imitarea condiției umane de dinainte de căderea în păcat, când, fiind cu Dumnezeu, omul era „totul în toate".

Cititorul ar fi îndreptățit să întrebe despre legitimitatea intențiilor noastre de a folosi fenomenologia pentru teologie și pentru dialogul acesteia cu știința. Se pot pune întrebări despre felul în care poate fi reconciliată teologia, care predică Dumnezeul transcendent, cu fenomenologia, al cărei scop inițial a fost de a rămâne în imanența subiectivității umane. Alte îngrijorări pot să apară pe fundamente pur metodologice, referitoare la întrebarea dacă extensia fenomenologiei către teologie pune capăt unui proiect inițial fenomenologic, și dacă fenomenologia evoluează efectiv către ceva „nou", mai curând teologic. Pentru a clarifica aceste îngrijorări, ar trebui să ne amintim, pe de o parte, ce se înțelege în această carte prin teologie și cum poate fi raportată această semnificație la proiectul fenomenologic referitor la știință și teologie, iar pe de altă parte trebuie precizat că fenomenologia apare în proiectul nostru însoțită de adjectivul „existențială"[1]. După cum vom vedea mai târziu, multe dintre ideile cu reminiscențe patristice au fost exprimate în ultimele secole de filosofi religioși, care au activat în filosofia existenței, exercitând, de fapt, metoda fenomenologică, printre ei, Gabriel Marcel, ale cărui scrieri, sub forma jurnalelor și meditațiilor spirituale, se aseamănă, într-un fel, cu stilul asceticii și al Părinților din vechime[2]. Ne asumăm riscul de a afirma că Marcel a elucidat

---

[1] Literatura referitoare la relația dintre fenomenologia husserliană și filosofia existenței este enormă. Pentru o referință generală, vezi, de exemplu, o carte a lui P. Brockelmann (1980), *Existential Phenomenology and the World of Ordinary Experience. An Introduction*, New York, University Press of America.

[2] Pentru o referință generală la Marcel se poate recomanda, de exemplu, următoarele cărți referitoare la el: E. Gilson (ed.) (1947), *Existentialisme Chretien: Gabriel Marcel*, Paris, Libraire Plon; R. Triosfontaines (1968), *De l'Existence a l'Etre. La philosophie de Gabriel Marcel*, Louvain, Editions

și dus mai departe, într-un fel, unele învățături ale Părinților într-o formă lingvistică și filosofică nouă; în același timp, citindu-l, înțelegem că Părinții Bisericii erau în profunzime filosofi existențiali, prin faptul că foloseau, fără a o afirma, o metodă similară reducției fenomenologice. Putem merge chiar mai departe afirmând că „schimbarea teologică“[3] contemporană din fenomenologia franceză contribuie și mai mult la posibila însușire a ideilor patristice, în timp ce fenomenologia însăși are o nevoie profundă de sfințire prin teologia eclezială și euharistică a Părinților.

Teologia ca experiere a lui Dumnezeu și a credinței: de la patristică la fenomenologie

Dat fiind că „teologie“ nu este un termen scriptural și nu apare în Vechiul sau Noul Testament, așa încât cuvântul *teologie* a fost introdus în contextul creștin de către Clement Alexandrinul, nu a existat o definiție uniformă a ceea ce se înțelegea prin acest termen în patristica grecească în general. Toți Părinții erau de aceeași părere, că teologia este expunerea organizată a doctrinei creștine, dar și-au exprimat în mod diferit abordarea față de teologie. Un contrast izbitor cu definiția discursivă a teologiei a lui Clement, de credință demonstrată[4], poate fi găsit în faimoasa afirmație a lui Evagrie Ponticul că teologia este rugăciune: „Dacă ești teolog, te vei ruga cu adevărat, și dacă te rogi cu adevărat, atunci ești teolog.“[5] Importanța acestor afirmații este aceea că

Nauwerlaerts, și J. Parain-Vial (1989), *Gabriel Marcel un Veilleur et un Eveilleur*, Lausanne, Les Editions l'Age d'Homme.

[3] Contribuția la această schimbare este asociată cel mai mult cu numele lui E. Levinas, Michel Henry, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion și alții. Vezi discuția în Janicaud *et al.*, *Phenomenology and 'The Theological Turn'*.

[4] Vezi discuția despre aceasta la Danielou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, pp. 303–322.

[5] Evagrius Ponticus, „On prayer“, 61, în *Philokalia*, vol. 1, p. 62. Sfântul Maxim Mărturisitorul a reformulat aceasta, spunând că teologia presupune iubirea lui Dumnezeu: „Cel care Îl iubește pe Dumnezeu cu adevărat se

dacă *adevărul* este subiectul cercetării unui teolog, este accesibil numai prin participarea personală la acest adevăr în experiența cultuală. Rugăciunea este cea care formează experiența vie a adevărului, și numai prin rugăciune este posibilă experierea adevărului. Evagrie dezvoltă în citatul de mai sus ideile învățătorului său Sfântul Grigore Teologul (de Nazianz), potrivit căruia condiția necesară pentru a fi teolog este să treci prin purificarea morală, *catharsis.*[6]

În alt loc, Evagrie introduce noțiunea de comuniune în contextul rugăciunii: „Rugăciunea este comuniunea intelectului cu Dumnezeu"[7], adică teologia este comuniunea cu Dumnezeu. Acest aspect al teologiei este în mod special subliniat de către Maxim Mărturisitorul. Potrivit Sfântului Maxim, teologia este ultima și cea mai înaltă „etapă" a dezvoltării spirituale a omului, modul de a îndeplini experiența creștinului de îndumnezeire:

> Când intelectul practică virtuțile corect, înaintează în înțelegerea morală. Când practică contemplația, înaintează în cunoașterea spirituală... În sfârșit, intelectul primește teologia când, purtat pe aripi de iubire dincolo de etapele anterioare, este răpit la Dumnezeu și, cu ajutorul Duhului Sfânt, discerne — pe cât se poate intelectului omenesc — calitățile lui Dumnezeu.[8]

Pentru Sfântul Maxim, teologia-cunoaștere a lui Dumnezeu este garantată numai în unirea mistică cu Dumnezeu, în ultima

---

roagă fără nicio distragere a atenției, și cel ce se roagă fără nicio distragere a atenției Îl iubește pe Dumnezeu cu adevărat." („Four hundred texts on love", II,1, în *Philokalia*, vol. 2, p. 65 .)

[6] Sfântul Grigore de Nazianz, Rugăciuni, XXVII.3, XXVIII.1. Referința la această dimensiune a teologiei poate fi găsită în Noul Testament: „Fericiți cei curați cu inima, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu." (Matei 5,8.)

[7] Evagrius Ponticus, „On prayer", 3, *Philokalia*, vol. 1, p. 57.

[8] St Maximus the Confessor, „Four hundred texts on love", II.26, *Philokalia*, vol. 2, p. 69.

etapă a îndumnezeirii, care nu este un act instantaneu, ci e precedat de o lungă dezvoltare spirituală (*catharsis*). Această etapă supremă a unirii cu Dumnezeu a fost acordată *sfinților*; de exemplu, lui Moise, care a intrat pe Sinai în tainicul întuneric al lui Dumnezeu[9], și apostolilor pe muntele Schimbării la Față.[10] Dezvoltând această intuiție a lui Maxim, Grigore Palama a afirmat mai târziu că sfinții sunt teologii adevărați, pentru că numai ei au primit comuniunea deplină cu Dumnezeu: „Prin har, Dumnezeu în întregimea Sa pătrunde în sfinți în întregimea lor, iar sfinții în întregimea lor pătrund în Dumnezeu în întregimea Lui."[11] Teologia dobândește, prin virtutea sfinților și a Părinților, ca să zicem așa, o dimensiune istorică mereu prezentă, pentru că: „Părinții sunt persoane liturgice care se adună în jurul altarului ceresc cu duhurile binecuvântate. Astfel, ei sunt mereu contemporani și prezenți pentru credincioși."[12] Acesta este motivul pentru care teologia în sens patristic poate fi văzută în credința ortodoxă întrupată, care nu îmbătrânește niciodată și este mereu prezentă în mintea Bisericii.

Vedem că în această abordare a teologiei, înrădăcinată în experierea personală și eclezială a lui Dumnezeu, teologia patristică apare ca radical diferită de ceea ce se înțelege prin termenul teologie în zilele noastre între savanți atunci când este definită „știință a religiei". Teologia (*theologia*), într-o formă concisă, potrivit *Filocaliei*, „denotă... cu mult mai mult decât învățarea despre Dumnezeu și doctrina religioasă dobândită prin studiu academic. Semnifică participarea activă și conștientă sau perceperea

---

[9] St Maximus the Confessor, „Two hundred texts on theology", I.83, în *Philokalia*, vol. 2, p.132.

[10] *Ibid.*, II.15, în *Philokalia*, vol. 2, p. 141.

[11] St Gregory Palamas, *The Declaration of the Holy Mountain in Defence of Those who Devoutly Practise a Life of Stillness*, în *Philokalia*, vol. 4, p. 421.

[12] Vasileos (arhimandrit) (1984), *Hymn of Entry*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, pp. 22–23.

realităților lumii divine — cu alte cuvinte, realizarea cunoașterii spirituale."[13]

Pentru a întări și lămuri definiția aceasta într-un cadru contemporan, să cităm un pasaj (care conține un fel de critică referitoare la teologia intelectuală) din arhimandritul Sofronie (Saharov):

> Știința creată de umanitate asigură instrumentele experienței exprese, dar nu poate comunica o cunoaștere adevărată și mântuitoare fără asistența harului. Cunoașterea lui Dumnezeu este ontologică, dar nu abstractă și intelectuală. Mii și mii de teologi profesioniști primesc diplome înalte, dar în esența lor rămân profund necunoscători în domeniul „Duhului".[14]
>
> Există doar un singur mod de pregătire și educare în Biserică, adică prin școli și „știință" teologică. Dar dați-mi voie să spun că acest mod este un paliativ. Timpul nostru demonstrează cu putere întreaga „incoerență" a științelor teologice. Prin știință nu putem să ne apropiem de Dumnezeu în mod existențial și să trăim după modelul Lui... Omul nu dobândește mântuirea prin informații științifice diferite: Prin ea nu putem atinge starea în care ni s-ar da „să-L vedem pe Dumnezeu cum este El". (1Ioan 3,2.)[15]

Putem vedea din aceste definiții, aparținând unor secole diferite, dar similare în mod esențial, că teologia este văzută ca o cunoaștere spirituală, care se atinge prin *comuniune, participare*[16]

---

[13] Vezi index la *Filocalie* pentru „teologic" (în orice volum).

[14] S. Saharov (2002), *Despre rugăciune* (în rusă), Essex, Stavropegic Monastery of St John the Baptiste, p. 119.

[15] S. Saharov (2003), *Convorbiri spirituale* (în rusă), Essex, Stavropegic Monastery of St John the Baptiste, p. 131 (vezi și p. 139).

[16] Vezi, de exemplu, diferența dintre cei doi termeni „participare" și „comuniune", Zizioulas, *Being as Communion*, p. 94. Limbajul participării a fost folosit în secolul XX de către G. Marcel în discursul credinței (vezi mai departe în acest capitol).

și ca *dar* acordat la puține persoane. Teologia, potrivit acestei definiții, nu este o teorie sau o știință cu subiect definit, anterior investigării. Dimpotrivă, teologia este modul existenței cu Dumnezeu, în care cunoașterea lui Dumnezeu este desfășurarea experierii de viață în Acesta. Pentru a primi darul *teologiei*, cineva trebuie să fie aproape un sfânt. Cum poate fi cineva teolog, dacă nu este sfânt? Cum poate fi teologia comunicată și învățată, dacă implică o experiere personală a unirii cu Dumnezeu? Sfântul Grigore Palama a sugerat că și cei care nu au o experiență directă cu Dumnezeu, dar au încredere în sfinți, pot fi priviți ca teologi, dar de un nivel inferior[17]; devoțiunea față de sfinți pe care Grigore o susține oferă caracter ontologic, pentru că devoțiunea trece peste timp, acoperindu-l și câștigându-ne viața în defavoarea lui.[18] Dacă se dobândește gândirea Părinților prin intrarea în comuniune cu ei, aceasta înseamnă o victorie peste timp. Această victorie este înrudită cu iubirea unei persoane apropiate, în care dragostea în calitate de comuniune permanentă șterge separarea (*diastema*) spațială și temporală. A dobândi gândirea Părinților înseamnă a-i iubi în sensul unei *devoțiuni* față de ei și implică răzgândirea (*metanoia*), astfel încât iubirea Părinților și încrederea în ei constituie o parte indispensabilă a *metanoiei* creștine. În acest sens, o sinteză neopatristică ajunge să fie o realizare concretă și specifică a *metanoiei* care este necesară pentru a promova teologia modernă și dialogul ei cu știința. Fidelitatea față de Părinți poate fi interpretată ca o coprezență a noastră cu ei și, invers, coprezența Părinților cu noi. Totuși, această coprezență se petrece în condițiile absenței sale empirice. Astfel, „prezența în absență" a Părinților în subiectivitatea noastră indică devoțiunea noastră față de ei și a lor față de noi.

Acum putem explica o diferență fină în intenționalitate când citim texte patristice. Pe de o parte, putem studia un text ca pe

---

[17] Vezi A.M. Allchin (1966), „The appeal to experience in the Triads of St Gregory Palamas", *Studia Patristica*, 8, 323-328.

[18] Compară cu G. Marcel (2002), *Creative Fidelity*, New York, Fordham University Press, p. 147.

acea informație codificată în el și în acest caz conținutul textului este abstras din acea conștiință personală care îl produce, iar pe de altă parte putem studia *forma* aceluiași text (analiză textuală), abstrăgând din nou din conștiința care l-a creat. În primul caz, va fi un *studiu* pasiv al textului, iar în al doilea va fi o *investigație*. Totuși, dobândirea gândirii Părinților presupune că forma și conținutul textului sunt legate de tipul concret de gândire și experiență a modului de exprimare a experierii lui Dumnezeu și a lumii, ipostaziate în el, al unui Părinte anume. O astfel de viziune și înțelegere a textului sunt posibile dacă persoana Părintelui sau a Sfântului transpare din text. A vedea și recunoaște persoana prin intermediul textului este același lucru cu a recunoaște persoana artistului în spatele picturii, adică a trăi prin și potrivit sentimentelor lor — în ultimă instanță, a-i iubi. Astfel, cineva poate spune că devoțiunea către sfinți (și credința în Dumnezeu) corespunde unor intenționalități ascunse în subiectivitatea umană care săvârșește reducția eidetică a timpului și spațiului și transformă citirea textului Părinților într-o experiență de comuniune cu ei, în condițiile absenței lor empirice. Se poate deduce că o sinteză neopatristică în teologie, și în teologie și știință, implică descoperirea și folosirea acestei intenționalități latente. Încrederea în Părinți, fie prin invocarea numelor lor în rugăciune, fie prin citirea textelor lor, presupune încrederea în experiența *lor* și, implicit, în întreaga experiență a Bisericii. Atunci teologia apare ca *descrierea* acestei experiențe în cuvinte și concepte omenești, și nu ca *definiție* a acesteia.[19] Sub acest aspect teologia se aseamănă cu fenomenologia, în sensul că și aceasta din urmă este preocupată mai curând de descrierea fenomenelor subiectivității umane decât de definițiile logice ale acestora. Vedem încă o dată că este posibil de înțeles de ce metodologia fenomenologică poate deveni foarte utilă pentru medierea dintre știință și teologie în perspectiva unei sinteze neopatristice.

---

[19] A. Schmemann (1972), „Liturgy and theology", *The Greek Orthodox Theological Review*, 17, 86-100 (90).

Prin prisma a ceea ce s-a discutat până acum putem articula distincția dintre teologie ca experiență și știință ca cercetare. Nu este imperativ necesar ca cercetarea științifică actuală să facă o referință la trecut pentru a comunica cu vechea cunoaștere (*i.e.* teoriile anterioare, care pot fi depășite), pentru că se bazează pe experiența cumulativă a multor generații, în care întreaga secvență temporală a descoperirilor și teoriilor este codificată în produsul „final" actual al cunoașterii, astfel încât este imposibil ca cineva să dezvolte o atitudine științifică față de lume aderând numai la anumite viziuni din trecut. Credința, spre deosebire de știință, ne permite să eliminăm ruptura cu trecutul intrând în comuniune cu Părinții și sfinții din orice perioadă istorică, fără a distorsiona deplinătatea și completitudinea comuniunii cu Dumnezeu. Știința, în motivația ei fundamentală, luptă împotriva „prezenței în absență" a facticităților neexplicate, încercând neîncetat conversia lor în „prezența în prezență" a experimentelor, observațiilor empirice și explicațiilor. Credința contrastează cu știința din cauza deciziei sale deliberate de a se confrunta cu condițiile „prezenței în absență", în care coprezența unei legături conștiente personale cu un anume Părinte al Bisericii sau sfânt se combină ușor cu experiența eclezială generală.

Ar trebui să luăm în calcul faptul că comuniunea cu sfinții și încrederea în ei dă experienței generale o dimensiune eclezială care implică viață liturgică, care trebuie să facă legătura între experiența eclezială și adevăr. Noțiunea de adevăr, implicată într-un context teologic, face dimensiunea experiențială a teologiei și mai vie, pentru că adevărul a fost pus în legătură, încă din vremea Sfântului Ignatie al Antiohiei și Irineu de Lugdunum, cu viața, înțeleasă euharistic. Euharistia era considerată principiul adevărului și în mod caracteristic principiu al vieții și nemuririi. De vreme ce în viața de zi cu zi suntem supuși îmbătrânirii și morții, viața în Biserică (ce poate fi înțeleasă ca dobândirea ipostasului eclezial, adică a incoruptibilității și nemuririi) se poate obține prin *Euharistie*, ne ține în viață și ne oferă speranța nemuririi. Este Hristos, care este centrul *Euharistiei* și principiul

vieţii.[20] Proclamând adevărul lui Hristos, ca adevăr al vieţii nestricăcioase şi veşnice, Irineu îşi justifică viziunea apelând la Euharistie, care, potrivit lui, stabileşte doctrina: „Părerea noastră este în armonie cu Euharistia, iar Euharistia confirmă opinia noastră."[21] Cu alte cuvinte, Euharistia însăşi este cea care formează principiul adevărului: participarea la adevăr se obţine numai prin Euharistie. Astfel teologia este văzută ca viaţă în Hristos, viaţă în comuniune neîncetată cu Dumnezeu, viaţă prin participare la crearea Trupului lui Hristos, adică Biserica. Teologia este astfel nu doar *calea*, ci şi *realitatea* lui Dumnezeu oferită persoanei într-o răpire extatică, în forma binecuvântării epocii ce va să vină.[22] Singura funcţiune a liturghiei Bisericii este aceea de a deschide pentru noi Împărăţia lui Dumnezeu. Amintirea Împărăţiei viitoare este izvorul întregii Biserici, şi este ceea ce teologia aspiră să anunţe lumii.[23] Sarcina teologiei este aceea de a restaura viziunea esenţial creştină asupra lumii, care poate fi atinsă numai prin experienţă liturgică şi mărturie liturgică.[24] Faptul că Părinţii au folosit formula *lex orandi est lex credendi* („legea rugăciunii şi legea credinţei") a însemnat pentru ei că teologia este posibilă numai în Biserică, ca fruct al noii vieţi în Hristos, oferit prin participarea la taina liturgică ce manifestă deplinătatea eshatologică a Bisericii. Tradiţia liturgică se revelează astfel ca o condiţie ontologică a teologiei, adică a înţelegerii

[20] Irenaeus of Lyon, *Against the Heresies*, III.19.1 (vezi şi IV.38.4).

[21] *Ibid.*, IV.18.5, în H.U. von Balthasar (ed.) (1990), *The Scandal of the Incarnation: Irenaeus 'Against Heresies'*, San Francisco, Ignatius, p. 92.

[22] Petru Damaschinul, „Twenty-four discourses", în *Philokalia*, vol. 3, p. 227. Întrebarea despre ce face ca experienţa teologică să fie adevărată poate fi considerată ontologică, pentru că, prin funcţiunea ei în tradiţia Bisericii, teologia creează realitatea în acelaşi mod în care Dumnezeu se revelează nouă. Teologia care nu este ontologică, adică al cărei mod de existenţă nu este ipostatic, este doar o iluzie şi o minciună.

[23] A. Schmemann (1985), „Liturgy and eschatology", *Sobornost*, 7, pp. 6–14 (14).

[24] *Ibid.*, p. 12.

adevărate și cuvenite a Cuvântului lui Dumnezeu.[25] Teologia, potrivit lui A. Schmemann, „nu e niciodată autonomă, niciodată rezervată și autosuficientă. Credibilitatea ei nu constă în consistența sa rațională, ci în faptul că indică spre ceva de dincolo de ea însăși — dincolo de toate cuvintele și categoriile, dincolo de formulări și definiții —, către acea experiență și realitate care este singura capabilă să dea naștere acestor cuvinte și poate singură să le « adeverească ».“[26] Astfel teologia este apofatică și transcendentă. Dar, având-și temelia în liturghie, teologia devine conținutul rugăciunii noastre, care, apoi, se transformă în starea spiritului uman, care trăiește neîncetat în Dumnezeu și în Duhul Sfânt.[27] Teologia, în calitate de chestionare constantă a experienței existenței și credinței, prin rugăciune, cum spunea G. Marcel într-un context diferit, devine *invocare*[28]: intenționalitatea subiectivității umane trece de la căutare la invocare. Astfel, teologia funcționează în condițiile în care obiectul intențiilor se transformă în strigăt de ajutor personal către Duhul lui Dumnezeu pentru a-i întări credința în viață și în Dumnezeu.

Un alt aspect important al teologiei este că aceasta și adevărul pe care îl proclamă sunt de neconceput fără prezența Duhului lui Dumnezeu. Aici apare dimensiunea *harismatică* a teologiei, făcând-o pe aceasta din urmă inseparabilă de liturghie. Experiem cu adevărat prezența lui Dumnezeu în Euharistie ca prezență a Cuvântului său (*Logos*), fie în formă scrisă, fie vorbită. Dar știm că Dumnezeu este prezent pentru că îi experiem prezența în Duh: „Acolo unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica și tot harul, dar Duhul este adevărul.“[29] Aceasta arată că numai

---

[25] Vezi A. Schmemann (1963), „Theology and liturgical tradition“, în M.S. Sheperd (ed.), *Worship in Scripture and Tradition*, Oxford și New York, Oxford University Press, pp. 16–17.

[26] Schmemann, „Liturgy and theology“, p. 96.

[27] Saharov, *Convorbiri spirituale* (în rusă), p. 138.

[28] Vezi G. Marcel (1940), *Du Rufus a l'Invocation*, Paris, Gallimard, p. 189.

[29] Irenaeus of Lyons, *Against the Heresies*, III, 24.1, în H.U. Balthasar (ed.), *The Scandal of the Incarnation*, p. 49.

acea teologie este adevărată care își primește împlinirea în Duhul. *Harisma*, ca alt aspect al teologiei, presupune o cunoaștere a lui Dumnezeu care ne este descoperită de către Hristos și prin Hristos: „Pe Dumnezeu nu L-a văzut nimeni niciodată: Fiul cel Unu-Născut, care este în sânul Tatălui — Acela L-a făcut cunoscut." (Ioan 1,18.) Aceasta arată că teologia nu e doar o căutare a lui Dumnezeu pe care o facem, ci mai curând autodescoperirea lui Dumnezeu către noi, manifestarea Sa harismatică, în care cunoașterea lui Dumnezeu este primită de noi de la Dumnezeu ca răspuns la căutarea noastră, adică la credința noastră. Dumnezeu îi oferă persoanei umane cunoașterea despre El, pentru că această persoană este cunoscută de către Dumnezeu prin comuniunea credinței (*cf.* Galateni 4,9). Caracteristica distinctivă a naturii harismatice a cunoașterii teologice, dacă o compari cu știința, este că cunoașterea ne este dată de Persoana lui Dumnezeu Care vrea ca noi să-L cunoaștem și care este centrul activ al teologiei, înțeleasă ca „izvorând" și „strălucind" din Dumnezeu Însuși. Dimensiunea euharistică și harismatică a teologiei conduce în mod natural la concluzia că adevărul afirmat de teologie are caracter eclezial. Dar Biserica, pentru a evita să devină o forță semioarbă, care prin natura poziției sociale ar putea fi implicată în procesul de distrugere a lumii, trebuie să asculte de „rațiunea de Sus"[30], adică să fie susținută de acțiunea asupra ei a Duhului Sfânt.

Vedem astfel că până și *cel mai de jos* nivel al teoloizării, care este la dispoziția tuturor celor „care au încredere în sfinți", cere un efort enorm de participare la Tradiția Bisericii, pentru că experierea comuniunii cu Dumnezeu prin viața eclezială va condiționa pretenția cuiva de a fi teolog.[31] Teologia, în forma ei scrisă

---

[30] Sakharov, *Despre rugăciune* (în rusă), p. 127.

[31] Se cuvine să cităm aici critica părintelui Sofronie cu privire la ce se înțelege prin teologie în cercurile academice: „Științele umaniste oferă un instrument pentru exprimarea experienței, dar adevărata și mântuitoarea cunoaștere nu o poate oferi fără asistența harului. Cunoașterea lui Dumnezeu este de tip ontologic, dar nu de natură abstractă și intelectuală. Mii și

sau vorbită, este capabilă să creeze *condiții* în care persoanele Îl *pot* experia pe Dumnezeu, dar nu oferă niciun mijloc direct pentru realizarea acestei experiențe, pentru că experiența directă vine numai din participarea personală la viața eclezială și liturgică. C. Yannaras dezvoltă o gândire similară. Teologia este darul lui Dumnezeu, fructul curăției interioare a vieții spirituale a creștinului, bazată în cea mai mare parte în trăirea în mod empiric a adevărului Bisericii, prin ce se experiază de către membrii Trupului său în mod direct. Limbajul, termenii și exprimările au fost introduse pentru a exprima experiența eclezială, dar cuvântul scris sau vorbit despre Dumnezeu este în mod intrinsec legat de vederea lui Dumnezeu, de vederea imediată a Dumnezeului personal.[32] De aceea, teologia nu este o teorie despre lume, adică un sistem metafizic, ci „o expresie și o formulare a experienței Bisericii... nu o disciplină intelectuală, ci o participare experiențială, o comuniune“[33]. Teologia nu e o meditație pasivă sau o reflecție asupra unui adevăr comunicat prin studiu; este proba întâlnirii cu alt tip de realitate și altă tendință a vieții inițiată prin actul de credință, nu ca mod al experienței cognitive, ci ca întâlnire imediată cu încrederea, înțelegerea și dragostea față de aproapele. Teologia este dialogul cu Dumnezeu prin iubirea aproapelui, participarea prin rugăciune la dialogul etern al iubirii între Persoanele Treimii. Teologia nu e niciodată un monolog, ci un dialog, și astfel este posibilă numai ca mod personal de participare la ființă și la Dumnezeu.[34]

Teologia cere implicare personală și experiență într-un mod în care celelalte discipline nu o fac. Ca teolog, cineva nu poate fi detașat și obiectiv (în sensul obișnuit al acestui cuvânt) față de

---

mii de teologi obțin diplome înalte, dar în esența lor rămân necunoscători ai tărâmului Duhului.“ *Despre rugăciune*, p. 119.

[32] Yannaras, *Elements of Faith*, pp. 15, 18.

[33] C. Yannaras (1972), „Theology in present-day Greece“, *St Vladimir's Seminary Theological Quarterly*, 16, 195-214 (207).

[34] Compară cu viziunea lui T. Torrance asupra naturii dialogice a teologiei în (1996), *Theological Science*, Edinburgh, T&T Clark, p. 39.

ceea ce studiază. Dacă rămâne „în afara" subiectului, nu este în stare să-l înțeleagă cum se cuvine: cu cuvintele lui Diadoh al Foticeei, „nimic nu este mai slab decât mintea care filosofează despre Dumnezeu când este fără El"[35]. Pentru a teologiza *cu adevărat* trebuie să iei parte la experiență. De aici se vede că Ortodoxia transmite o semnificație a teologiei și a perceperii lui Dumnezeu diferite față de cele ale teologiei academice din Occidentul modern de azi. Teologia ca mod de existență umană asumă prezența lui Dumnezeu în condițiile extraordinare ale absenței Lui empirice și chiar logice. Aceste condiții pot fi caracterizate de cuvântul „credință". Aceasta înseamnă că, în ciuda faptului că implică limbaj omenesc și rațiune, care este implicată la limita ei supremă și cere o putere extraordinară de a o folosi, teologia nu depinde numai de rațiune. Credința are un rol, credința personală: „Credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute." (Evrei 11,1.) Credința nu este o atitudine psihologică, ci o stare a ființei care oferă „o relație ontologică între om și Dumnezeu"[36]. După cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, „credința este o putere relațională sau o *relație* care produce unirea imediată, perfectă și supranaturală a credinciosului cu Dumnezeul în care crede"[37]. Altundeva, Maxim numește credința un fel de cunoaștere: „Credința este cunoașterea care nu poate fi demonstrată rațional."[38] Aici el spune ceva foarte asemănător cu ce spune Clement Alexandrinul, și anume că credința apare natural în acele situații cognitive care nu pot fi supuse demonstrației.[39] Totuși, Maxim merge mai departe, afirmând că, datorită nedemonstrabilității ei, „credința este o relație supranaturală prin care, într-un mod neștiut și atât

---

[35] Diadochos of Photiki, „On spiritual knowledge", 7, în *Philokalia*, vol. 1, p. 254.

[36] Lossky, *Orthodox Theology*, p. 16.

[37] St Maximus The Confessor, „Various texts on theology, the Divine economy, and virtue and vice", II,7 (*Philokalia*, vol. 2, p. 189).

[38] *Ibid.*

[39] Vezi Clement of Alexandria, *Stromaties*, II.4.

de nedemonstrabil, suntem uniţi cu Dumnezeu într-o unire care este dincolo de înţelegere"[40]. Credinţa care este un fel de cunoaştere şi stă la temelia cunoaşterii logice obişnuite se manifestă ca o condiţie existenţială. Totuşi, condiţia existenţială este implicită şi inaccesibilă reflecţiei raţiunii discursive, dacă aceasta s-a retras din credinţă. Astfel, una dintre funcţiile teologiei este aceea de a explica această credinţă ca pe o condiţie existenţială a umanităţii.

Urmează de aici că atunci când cineva studiază teologia cu credinţă nu poate fi detaşat de ceea ce este studiat, deoarece credinţa presupune participare la *obiectul* studiat şi unire cu el. Aceasta indică faptul că teologia are o poziţie distinctă între alte forme de cunoaştere şi ştiinţă, datorită subiectului său, care este Dumnezeu: dacă cineva vrea să ştie ceva despre Dumnezeu, trebuie să participe la El, să se supună unei probe şi unui experiment. Cunoaşterea despre Dumnezeu nu poate fi obiectivă (în sensul raţionalităţii moderne), pentru că Dumnezeu nu poate fi abstras din participare şi unirea cu El pentru a deveni astfel *un* „obiect" sau „obiectul". Pentru un teolog, Dumnezeu este mai curând subiectul, şi acea cunoaştere despre Dumnezeu depinde de modul în care este implicat în subiect. Cunoaşterea este *relaţională* cu privire la ce este studiat, de vreme ce subiectul studiului este accesibil numai prin comuniune personală cu El. Ca urmare, dogmele şi propoziţiile teologice oferă numai scheme ale experienţei umane cu divinul, dar nu se substituie acestei experienţe, şi nici nu o epuizează. Înţeles în acest sens, sistemul teologic, ca set de formulări scrise şi verbale, este apofatic, pentru că, folosindu-se de gândirea umană şi de limbaj, nu este capabil să epuizeze conţinutul acelor entităţi despre care vorbeşte.

Deoarece teologia ca activitate cere participare la subiectul care trebuie înţeles, presupune în mod inevitabil că există un obiect autentic al cunoaşterii teologice, pentru că participarea la ceva nu este posibilă dacă nu există un obiect, în sensul că modul

[40] St Maximus The Confessor, „Various texts on theology", II,7 în *Philokalia*, vol. 2, p. 190.

ontologic al acestuia este diferit față de cel al persoanei care face cercetarea.[41] În acest sens se poate vorbi despre „raționalitatea" teologiei, pentru a o apăra de dizolvarea în iraționalitate și misticism incontrolabil care se manifestă prin intermediul a diferite fenomene de conștiință: subiectul teologiei, sau „obiectul" ei, este Dumnezeu, iar teologia ca participare este posibilă atât timp cât există cineva la care se poate participa. În ciuda faptului că teologia, în transmiterea sa scrisă și verbală în istorie, are o parte ce ține de lumea aceasta, este până la urmă condusă de propriul obiect, care este Dumnezeu (*cf.* Ioan 1,18; Galateni 4,9), și de aceea adevărata teologie este receptivă la deschiderea de sine infinită a obiectului ei. Felul acesta de a gândi ne permite să argumentăm că teologia implică o înțelegere specială a obiectivității, diferit de ceea ce este prevalent în discursul științific modern și în filosofia științifică (atitudinea naturală), la care obiectivitatea înseamnă detașare față de obiect, sau, cu alte cuvinte, la care obiectul e considerat transcendent câmpului conștiinței. Căci în atitudinea naturală, în dezvăluirea unui obiect, așa cum este el în sine, toate pasiunile și emoțiile implicate în cercetare trebuie înlăturate din activitate și orice influență subiectivă asupra obiectului suspendată. Cu alte cuvinte, pentru a cunoaște un obiect, de obicei considerăm că trebuie să ne eliberăm de orice presupuneri și păreri apriorice care ne pot influența viziunea obiectului înainte de a fi studiat. Se presupune că e posibil pentru că rațiunea (aparținând raționalității clasice) se poate separa de atașamente pentru a fi detașată de obiectul finit (poate fi descrisă ca transcendența unui obiect). În teologie, care nu implică numai mintea discursivă, ci altă intenționalitate (care, după cum vom vedea mai târziu, este asociată în antropologia creștină cu intelectul spiritual, *nous*), care face posibilă exercitarea înțelegerii directe a realităților metafizice și a divinității și

---

[41] Teologia, spre deosebire de fenomenologia clasică, nu se autolimitează din pricina sferei imanente a subiectivității și transcende către alteritatea lumii și subiectivității.

care se află în temelia lucrărilor rațiunii, nu se poate face nicio evaluare anterioară a atașamentelor față de obiectul său, care este Dumnezeu, pentru că intelectul se autodescoperă numai prin relația sa cu divinul, ceea ce înseamnă că orice detașare imaginată a intelectului de obiectul său ar însemna o încetare imediată nu doar a funcționării, ci chiar a existenței sale.

Devine așadar clar că divinul, care este afirmat în termeni de participare și comunicare, nu are nimic de-a face cu Dumnezeul filosofilor, care este pus în subiectivitatea umană prin abstracții și serii inteligibile de cauzalități, precum termenul concludent și entitate transcendentă — *causa sui*, după cuvintele lui Heidegger[42] —, ceea ce face ca subiectivitatea umană să poată mereu să se îndoiască de realitatea sa și de sensul său existențial. În filosofia fenomenologică, acest dubiu a fost exprimat de către faimoasa idee 58 a lui Husserl, din *Ideen I*[43], în care acesta a afirmat că noțiunea de Dumnezeu transcendent care se presupune că transcende și lumea, și câmpul conștiinței „absolute", și astfel este plasată în atitudinea naturală ca și când ar exista în mod obiectiv acolo, trebuie supusă transcendentalului *epoché* (reducție fenomenologică), astfel încât chestiunea legată de realitatea sa este suspendată, și astfel teologia însăși a Dumnezeului transcendent ajunge într-un impas metodologic.[44] Este important acum să ne dăm seama că „transcendența ce ține de Dumnezeu"[45] nu se petrece printr-o serie ascendentă de fenomene ale lumii, ci prin observarea „*teleologiilor* minunate"[46] din Natură, care

---

[42] Heidegger, *Identity and Difference*, p. 72.

[43] E. Husserl (1998), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 133–134.

[44] Acesta a fost punctul central al „obiecției" lui D. Janicaud, în cartea sa (1990), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Editions de l'éclat, față de încercările de a extinde fenomenologia către teologie (Pentru varianta în limba engleză și alte discuții, vezi Janicaud *et al.*, *Phenomenology and 'The Theological Turn'*).

[45] Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology*, p. 134.

[46] *Ibid.*

caracterizează activitatea conștiinței. Apoi se ridică întrebarea legată de fundamentul facticității acestei conștiințe constitutive ca sursă a „valorilor-posibilități și valorilor-actualități mereu crescânde", fundament „care, în mod natural, nu are sensul de rațiune fizico-cauzală"[47]. Husserl evită în mod intenționat orice încercare de a aborda această problemă din perspectiva unei conștiințe religioase apriorice, adică de a afirma ființa divină care este transcendentă lumii și acelei conștiințe care-și caută propriul fundament. Important este că, potrivit lui Husserl, acest „divin" ar fi „așadar un « absolut » într-un sens total diferit de cel în care conștiința e un absolut, doar ca și cum ar fi ceva transcendent într-un sens total diferit de cel în care lumea este ceva transcendent"[48]. Din păcate, Husserl nu explică exact semnificația pe care el o conferă acestei diferențe între absolutul divinului și cel al conștiinței. Explicația acestei diferențe ar putea constitui înțelegerea fenomenologică a teologiei. În ciuda acestui fapt, proclamând transcendența lui Dumnezeu conștiinței, pasul următor este să *reducă* acel Dumnezeu afirmat și să scoată întregul subiect al divinului din proiectul fenomenologic. Problema majoră în acest demers este chiar cea teologică: nu discerne între Dumnezeu în calitate de construcție mentală care este subiect al unei posibile operațiuni a conștiinței, cum ar fi reducția, de exemplu, și Dumnezeul cel viu al credinței, a Cărui prezență în conștiință este exact acea legătură ontologică ce face conștiința posibilă și poate și eliminată numai prin abstragere. Este clar că conștiința „absolută" a lui Husserl, care exprimă, prin însuși modul său de a fi, participarea noastră existențială sau comuniune cu Dumnezeu, nu Îl poate pune între paranteze sau reduce pe Dumnezeul cel viu, pentru că, făcând asta, încearcă imposibilul: să se lipsească de propriul fundament și, prin urmare, *de facto*, să se distrugă în calitate de conștiință a lui Dumnezeu.

---

47 *Ibid.*
48 *Ibidem.*

Aici, folosind un limbaj religios, conştiinţa degenerează şi cade în iluzia propriei puteri, plină de mândrie şi atitudine păcătoasă.

Trebuie să privim acum înspre diferenţa dintre afirmarea unui Dumnezeu filosofic şi Dumnezeul cel viu al credinţei în perspectiva a ce este cunoscut ca apofatismul ortodox răsăritean. De fapt, nu există nimic special şi nou în reducţia transcendentală a Dumnezeului transcendent făcută de fenomenologia clasică, pentru că ceea ce se întâmplă efectiv aici este că ideea de Dumnezeu este lipsită de orice reificare în afara conştiinţei care o generează, adică transcendenţa sa nu poate dobândi o calitate ontologică, rămânând transcendentă, dar numai în imanenţa conştiinţei. Această situaţie corespunde exact la ce a fost susţinut de secole de către apofatismul ortodox răsăritean: mai precis, eliminarea tuturor chipurilor cioplite intelectuale şi filosofice ale lui Dumnezeu care pretind că epuizează realitatea Dumnezeului viu şi personal. Orice reprezentare omenească a Dumnezeului transcendent a fost înţeleasă ca incompletă şi inadecvată. Totuşi, în abordarea apofatică se menţine încă prezenţa lui Dumnezeu, în ciuda faptului că Dumnezeu nu poate fi abordat în mod creativ şi constructiv de simpla raţiune. Pe de o parte, este clar că Dumnezeu este absent în mod explicit pentru raţiunea discursivă; pe de altă parte, Dumnezeu este prezent credincioşilor, prin relaţie şi comuniune, în aşa fel încât ne permite să exprimăm această experienţă paradoxală a „prezenţei în absenţă" prin intermediul muzicii, poeziei, picturii etc. Totuşi, această experienţă nu poate fi verbalizată şi exprimată în definiţii discursive culte. Tocmai această paradoxală „prezenţă în absenţă" a lui Dumnezeu permite spiritului uman să facă distincţia dintre ce este absent (şi prin urmare mereu suspectat datorită inadecvării exprimării în concept şi apoi în mod legitim pus între paranteze) şi ce este prezent (*i.e.* ce rămâne după punerea între paranteze a idolilor conceptuali) şi prin urmare exprimat alegoric în realităţi mundane fără niciun risc de a se amesteca cu esenţa inefabilă a lui Dumnezeu. De fapt, se poate spune că punerea între paranteze a plăsmuirilor conceptuale ale lui Dumnezeu este posibilă numai

pentru că absența lui Dumnezeu care rezultă din aceasta și care păcălește imaginația oamenilor este compensată de realitatea prezenței sale concrete, manifestată în însăși posibilitatea de a gândi la Dumnezeu.[49] Aceasta înseamnă că *prezența* implicită a lui Dumnezeu în toate actele subiectivității umane nu poate fi fenomenologic redusă (*i.e.* pusă între paranteze ca transcendentă și „non-reală"), pentru că dacă aceasta s-ar putea întâmpla, atunci chiar conștiința ar fi pusă între paranteze și, prin urmare, eliminată. Cu alte cuvinte, se poate spune că nucleul *prezenței* lui Dumnezeu, care este tematizat pe larg în arte, relatări despre asceți și oameni sfinți, constituie lumea experienței personale, lumea trăită a sălășluirii și evenimentelor imediate ale existenței ipostatice, care nu mai poate fi redusă fără a elimina odată cu ea chiar sfera imanentă a acelei subiectivități umane capabile să tematizeze lumea experienței personale și să creeze abstracții din ea, care rezultă într-o idee despre Dumnezeul transcendent. În acest sens, Dumnezeu, care este imanent conștiinței umane și este perceput de către aceasta ca o deplină *prezență*, nu mai poate fi redus fără consecințe existențiale drastice, adică distrugerea conștiinței înseși. Dar această deplină *prezență* a lui Dumnezeu care poate fi descrisă ca misticism existențial desăvârșit nu este ceva ușor accesibil reflecției în atitudinea naturală, și de aici motivul pentru care nu este posibilă o reducție și mai drastică a

---

[49] J.L. Marion, în polemicile sale cu Dominique Janicaud, aduce patru argumente împotriva obiecției lui Janicaud față de revelația bazată pe punerea între paranteze a lui Dumnezeu ca transcendent, pe care o efectuează Husserl în 58 din *Ideas I.* Unul dintre aceste argumente este asemănător convingerii noastre că prezența Divinului nu poate fi ștearsă din facticitatea conștiinței. Să îl citām pe Marion: „Husserl supune ceea ce el numește « Dumnezeu » unei reducții numai în măsura în care îl definește prin transcendență (și în măsura în care compară această transcendență specială cu cea, de fapt, destul de diferită, a obiectului în atitudinea naturală); și totuși, în *teologia* Revelației, Dumnezeu este și El cu adevărat special, caracterizat printr-o *imanență radicală față de conștiință, și în felul acesta ar fi confirmat printr-o reducție.*" (*Being Given*, pp. 242–243; Vezi și nr. 4 la p. 343).

facticității subiectivității umane, ca măsură împotriva atitudinii naturale. Dumnezeu este prezent în realitatea oricărui fenomen într-un mod în care nu este posibilă nicio articulare logică. Și acesta este motivul pentru care acea conștiință care gândește și vorbește despre Dumnezeu are un caracter esențialmente unic, multiipostatic, care nu poate fi redus la o singură transcendență a lui Dumnezeu, universală și anonimă, care să poată fi obiectivată și pusă între paranteze. Aici fenomenologia are o dificultate serioasă, pentru că este incapabilă să adopte ideea legată de varietatea harismelor Duhului Sfânt, Care coboară asupra rasei umane multiipostatice, dar consubstanțiale. Spre deosebire de Logos, care este prezent în raționalitatea umană într-un mod universal, Duhul Sfânt creează efectiv varietatea lumilor experienței personale, pe care fenomenologia dorește mai întâi să le pună între paranteze, considerându-le diversitatea empirică irelevantă. Totuși, acest tip de reducție a personeităților pune în pericol proiectul fenomenologic, deoarece face ca întreaga idee a câmpului conștiinței imanente să fie asemănătoare cu acea conștiință abstractă și anonimă a raționalismului clasic împotriva căruia luptă fenomenologia. Este clar că pericolul eliminării teologiei pe baza reducției transcendentale a Dumnezeului metafizic impersonal este, de fapt, în conexiune cu uitarea faptului existențial primordial că participarea și unirea cu Dumnezeu se petrece în condițiile încarnării sau întrupării multiipostatice. Fără a lua în calcul acest fapt primordial, adică fără a pune fundațiile pe o existență-în-situare concretă, teologia devine, într-adevăr, de neconceput, și aceasta pentru că, atunci când teologia ortodoxă răsăriteană a insistat pe înțelegerea experiențială a teologiei ca participare și comuniune, ea a sugerat mereu că amândouă sunt posibile și necesare numai la un nivel personal (ipostatic). Apoi, datorită atașamentului personal al intelectului spiritual față de „obiectul" său, adică față de Dumnezeu, se poate obține o cunoaștere „obiectivă" a „obiectului", adică a lui Dumnezeu. Diferența dintre obiectivitatea colectivă acceptată în mod comun ca fiind anonimă, adică impersonală, a științei și cea din

teologie poate fi descrisă ca diferența dintre detașarea de toate presupunerile personale referitoare la obiect, cerută de obiectivitatea științifică, pe de o parte, și imposibilitatea de a fi detașat de „obiect" în teologia înțeleasă ca o experiență personală și participare la Divin, pe de altă parte. După cum spune T. Torrance, „atașamentul deplin față de obiect ne detașează de preconcepțiile noastre, în timp ce noi ne detașăm de preconcepții pentru a fi liberi pentru obiect și, astfel, liberi pentru a obține o cunoaștere adevărată a acestuia"[50]. Trebuie adăugat că dialectica atașamentelor și detașărilor în teologie implică caracterul personal al acesteia. Se poate spune despre cunoașterea lui Dumnezeu că este obiectivă și adevărată, nu subiectivă și individuală în mod accidental, pentru că legătura cu Dumnezeu ne dezleagă de orice atașament față de diverse lucruri care ar putea în cele din urmă distorsiona vederea lui Dumnezeu. Într-un sens practic, sugerează că indiferent care ar putea fi subiectul „disciplinelor" teologice, primul și cel mai important „dat" rămâne, pentru teologie, evenimentul existențial al experienței liturgice.[51] Această experiență este cea care, după cum spune Torrance, ne îndreaptă pe noi și întreaga Biserică înspre acel „atașament deplin" față de Dumnezeu în Împărăția Sa.

Teologie și antropologie

Din discuțiile anterioare se poate vedea că natura unică a cercetării teologice, fundamentată pe participarea și experierea directă a lui Dumnezeu, comparativ cu cea a științei și filosofiei, implică o anumită antropologie și o poziție specială în privința capacităților cognitive ale omului. Distincția între teologia filosofică abstractă și posibilitatea unei *theologia* experiențiale a misticii și asceticii, așa cum este văzută într-o gândire teologică, implică prezența a două facultăți cognitive diferite a omului, ceea ce

50 Torrance, *Theological Science*, p. 36.

51 Schmemann, „Liturgy and theology", pp. 96–97.

arată structura stratificată a subiectivității umane. Filosofia clasică și în special fenomenologia ar obiecta față de acest punct de vedere, invocând integritatea câmpului conștiinței și calificând distincția dintre rațiunea „naturală" și „rațiunea supranaturală", care aparține teologiei experiențiale, ca distincție empirică făcută în interiorul atitudinii naturale a rațiunii. Fenomenologia trece cu vederea diferențierea celor două intenționalități din subiectivitatea umană, negând această ultimă distincție menționată: una direcționată către lumea empirică și tărâmul inteligibil, și cealaltă preocupată de fundația subiacentă a conștiinței în sine și a cărei existență este ea însăși un mod de participare la Divin, constituind astfel condiția existențială imediată a umanității.

Trebuie să reamintim, pe scurt, felul în care este reflectată această diferență între facultățile cognitive (pe care tradiția occidentală le-a numit rațiune „naturală" și „supranaturală") în antropologia teologică răsăriteană ortodoxă. Modelul patristic diferă de înțelegerea modernă, larg acceptată, a persoanei umane ca ființă dotată cu creier care raționează, conștiință, voință și emoții. Părinții din epoca timpurie au considerat persoana umană nu doar în lumina dualismului dintre trup și rațiunea discursivă (*dianoia*, *i.e.* intelect, în sens contemporan, sau doar minte). Ei au făcut o distincție subtilă între *dianoia* și *nous*, în care cel din urmă reprezintă facultatea de a înțelege adevărul, care este superior rațiunii discursive. *Nous* poate fi explicat, în sens larg, în limbaj modern ca *intuiție spirituală* sau ca intelect care, în exercitarea gândirii discursive, își atinge limitele, dincolo de care logica nu mai poate fi folosită; în schimb, intelectul (rațiunea) rămâne în tăcere, făcând loc *nous*-ului, care poate și el fi interpretat acum ca *intelect spiritual*. *Dianoia* (rațiunea, mintea) funcționează ca facultate discursivă, conceptualizantă și logică a omului; ea implică operații cognitive precum descompunerea, analiza, măsurarea și utilizarea matematicii. *Dianoia* funcționează în cadrul atitudinii naturale și nu pune la îndoială propriile limitări și fundamente, adică nu-și transcende limitele și, prin aceasta, face uz de o anumită violență față de sine.

Astfel, *dianoia*, deși este o capacitate a gândirii despre Dumnezeul filosofiei și un discernământ al experienței, așa cum apare la nivel empiric, nu poate fi folosită pentru *theologia* ca experiență a unei comuniuni directe cu Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul a exprimat acest lucru cu o claritate excepțională.

> Potrivit celor înțelepți, nu ne putem folosi inteligența pentru a gândi la Dumnezeu în timp ce Îl experiem, sau pentru a avea o înțelegere intelectuală a Lui în timp ce Îl percepem direct. Prin „a gândi la Dumnezeu" vreau să spun a specula despre El pe baza unei analogii între El și ființele create. Prin „percepem direct" vreau să mă refer la experierea realităților divine sau supranaturale prin participare. Prin „înțelegere intelectuală a Lui" mă refer la cunoașterea simplă și unitară a lui Dumnezeu, provenită de la ființele create... Prin „experiere" mă refer la cunoașterea spirituală actualizată la un nivel care transcende toată gândirea; iar prin „percepem" mă refer la participarea supraintelectivă la ceea ce este cunoscut.[52]

Dianoia este explicată în Indexul *Filocaliei* ca fiind cunoaștere rațională de ordin inferior față de cea spirituală; ea nu implică nicio înțelegere sau percepție directă a esențelor sau principiilor interioare ale ființelor create, cu atât mai puțin a adevărului divin însuși. Înțelegerea acestui adevăr divin este posibilă numai prin *nous* (intelect spiritual) și depășește domeniul rațiunii.

În contradicție cu *dianoia*, *nous*-ul (intuiție spirituală sau intelect spiritual) funcționează prin înțelegere directă. Nu raționează pornind de la premise înspre concluzii prin intermediul pașilor strict logici, ci înțelege adevărul printr-un fel de viziune interioară. *Nous*, potrivit definiției din *Filocalie*, este „cea mai înaltă facultate a omului, prin care — presupunând că

---

[52] St Maximus The Confessor, „Various texts on theology", IV.31, în *Philokalia*, pp. 242–243. Vezi și „Two hundred texts on theology", I.8, în *Philokalia*, p. 115.

este purificat — acesta Îl cunoaște pe Dumnezeu sau esențele sau principiile interioare ale lucrurilor create prin înțelegere directă sau percepție spirituală“[53]. Potrivit Sfântului Maxim, „intelectul [*nous*] este organul înțelepciunii, rațiunea, cea a cunoașterii spirituale“[54]. Părinții au făcut o distincție clară între cunoaștere în sens obișnuit, cum ar fi cunoașterea lucrurilor (cunoașterea „naturală“), care este cunoaștere relativă[55], și cunoașterea spirituală (autentică)[56], care, prin funcția sa, transcende domeniul natural și râvnește să înțeleagă realitățile inteligibile și domeniul Divinului (cunoaștere „supranaturală“).[57] Această apartenență este descrisă, într-un pasaj diferit, ca participare la strălucirea divină, unde intelectul se umple complet de lumină.[58] Această cunoaștere ca Adevărată lumină vine prin harul Duhului Sfânt.

•

> Așa cum îi este imposibil ochiului să perceapă obiecte sensibile fără lumina soarelui, la fel intelectul uman nu se poate angaja în contemplarea spirituală fără lumina Duhului... Facultățile care cercetează realitățile divine au fost implantate

---

[53] Intrarea „intelect“ din Indexul *Filocaliei.*

[54] St Maximus The Confessor, „Various texts on theology“, III.31, în *Philokalia*, vol. 2, p. 215.

[55] *Ibid.*, IV.29, în *Philokalia*, vol. 2, p. 242.

[56] Sfântul Maxim atribuie cunoașterii spirituale puterea de a uni oamenii care pot, mai înainte de aceasta, să aibă păreri diferite și, astfel, leagă această cunoaștere de procesul de „lumină spirituală unificatoare“. (*Ibid.*, V.82, în *Philokalia*, vol. 2, p. 280.) Lumina spirituală contribuie la catolicitatea umanității: prin *nous*, acea omenire se poate afirma ca o consubstanțialitate multiipostatică.

[57] St Maximus The Confessor, „Various texts on theology“, V.68, în *Philokalia*, vol. 2, p. 276.

[58] St Maximus The Confessor, „Four hundred texts on love“, II.48, în *Philokalia*, vol. 2, p. 73. Folosirea terminologiei luminii de către Sfântul Maxim conduce la o analogie cu distincția latină între lumina naturală a minții umane (*lumen naturale*) și Adevărata Lumină a lui Dumnezeu. Lumina naturală se poate descoperi prin *dianoia*, în timp ce Adevărata Lumină este accesibilă numai prin experierea imediată a lui Dumnezeu prin *nous.*

de către Creator în esența naturii umane, chiar la intrarea ei în ființă; dar realitățile divine însele sunt descoperite omului prin har, prin puterea Duhului Sfânt Care pogoară asupra lui.[59]

Într-un loc diferit, Sfântul Maxim folosește altă manieră de a exprima semnificația *nous*-ului, utilizând noțiunea de înțelepciune.

Naturile înzestrate cu rațiune și intelect participă la Dumnezeu prin însăși ființa lor, prin capacitatea lor de a fi fericiți, adică de bunătate și înțelepciune, și prin harul care le dă ființare eternă. Prin aceasta, atunci, îl cunosc pe Dumnezeu. Cunosc creația lui Dumnezeu... înțelegând armonioasa sa înțelepciune de a fi contemplat în ea.[60]

Vedem de aici că asocierea *nous*-ului cu harul, Duhul și înțelepciunea face indispensabilă dimensiunea eclezială a dorinței de a atinge realitățile divine, pentru că acțiunea Duhului asupra istoriei se petrece în contextul euharistic al Bisericii.[61] Nu trebuie să uităm nici de iubire, care este condiția adevăratei cunoașteri, care este tot realizarea *nous*-ului. „Iubirea... eliberează intelectul de aroganță și îl înzestrează mereu pentru a progresa în cunoaștere."[62] Iubirea și stăpânirea de sine, odată ce

---

[59] St Maximus The Confessor, „Various texts on theology", IV.17,18, în *Philokalia*, p. 239.

[60] St Maximus The Confessor, „Four hundred texts on love", III.24, în *Philokalia*, vol. 2, p. 86.

[61] După cum am menționat mereu, așa-numită „înțelepciune științifică" este fundamental incompletă, dacă nu este pusă în legătură cu experiența euharistică. Știința poate fi considerată ca lucrare paraeuharistică, dar îi lipsește atitudinea eshatologică (comuniunea cu veacul ce va să vină), singura care poate face un savant sa aibă *metanoia* sau înțelepciune transfigurată. Vezi, pe această temă, A. Nesteruk (2006), „Wisdom through communion and personhood", în H. Meisinger, W. Drees și Z. Liana (ed.), *Wisdom or knowledge?*, Londra și New York, T&T Clark International, pp. 73–90.

[62] St Maximus The Confessor, „Four hundred texts on love", IV.60, în *Philokalia*, vol. 2, p. 107.

și-au purificat aspectul pătimaș al sufletului, păstrează mereu deschisă calea către cunoașterea spirituală.[63]

O înțelegere directă a Divinului prin *nous* este foarte aproape de ceea ce este numit simplu *credință*. Căci credința este pentru mulți un dar al harului lui Dumnezeu, care nu ar trebui discutat și poziționat în ierarhia generală a facultăților umane. Putem presupune că *nous*-ul oferă condiții pentru ca credința să fie intențională: dacă cineva dorește să-L afle pe Dumnezeu prin intermediul rațiunii sale, o poate face, teoretic vorbind, dacă-și dezvoltă *nous*-ul. Este clar, în același timp, că exercițiul facultăților raționale pentru a dezvolta *nous*-ul cere, într-un sens, să fie depășite facultățile raționale cu care se începe. Este o observație importantă, pentru că afirmă că, dacă *nous*-ul, prin structura și funcționarea sa, depășește prioritatea empirică a minții discursive (*dianoia*), se descoperă ca bază a *dianoiei*, pentru că *nous*-ul se manifestă în alteritatea *dianoiei*. Credința se juxtapune uneori cu cunoașterea. În contextul nostru, juxtapunerea se referă la *nous* și *dianoia*.

Nous-ul oferă, așadar, un fundament și un indicator rațiunii pentru a indica existența lui Dumnezeu în lucrurile create; adică a experia temelia tuturor lucrurilor ca fiind corespendente intenționalității de tip *dianoia* din alteritatea *dianoia* înseși, înțeleasă ca „bază“ a facticității sale contingente. Această indicație constituie credința în existența lui Dumnezeu ca dătătorul cunoașterii despre lucruri, oferită nouă în evenimentele existențiale (această credință este mai mult decât orice demonstrație logică și nu e un construct abstract al metafizicii). Această credință nu e o înălțare a minții logice la limitele capacității sale, ci darul harului, ca începutul *altei intenționalități* din subiectivitatea umană, articulată prin *nous*: „Credința este cunoaștere adevărată, principiile sale depășind demonstrația rațională; întrucât credința face reale pentru noi lucruri dincolo de intelect [minte — A.N.] și

[63] *Ibid.*, IV.57, în *Philokalia*, vol. 2, p. 107.

rațiune."[64] (*Cf.* Evrei 11,1.) Credința face posibilă inițierea acestei intenționalități care este direcționată către realități *prezente în absența lor*. Credința, al cărei organ este *nous*-ul, este o facultate care ne permite să trecem dincolo de condițiile generale ale cunoașterii impuse de către minte și rațiune cu privire la lucrurile din acest veac, adică ne permite să depășim condițiile *prezenței în prezență*.

Posibilitatea teologiei ca experiere a lui Dumnezeu este implicată în alcătuirea umană, ca parte a condiției umane în general, care admite distincția dintre *dianoia* și *nous*, și prin intermediul *nous*-ului omul are parte de experierea lui Dumnezeu și comuniunea cu El. *Nous*-ul, așadar, este nu numai organ al credinței, ci centrul existenței umane, și astfel credința și teologia, ca realizare a funcției *nous*-ului, primesc o interpretare ca funcții existențiale. *Nous*-ul este legat de esența persoanei umane, adică de acea legătură individuală și distinctă pe care o are o persoană cu Dumnezeu și care face ca acea persoană să fie diferită de altele: se referă la proprietățile *ipostatice* din om care transcend ceea ce e diferențiat în mod natural (trup și suflet, de exemplu). În gândirea patristică, trupul și sufletul constituie compoziția naturală, care este închegată în ipostasul uman. Ipostasul omului, întrucât nu este numai de natură umană, este înrădăcinat în Logosul lui Dumnezeu, adică este el însuși *enipostaziat*. *Nous*-ul, ca mod al existenței umane, are o relație strânsă cu ipostasul omului; unii Părinți îl înțeleg ca partea divină din om. *Nous*-ul este identificat de către Sfântul Maxim cu totalitatea sau deplinătatea omului, adică mai curând cu modul existenței umane pe care el o numește „sinele interior"[65] (persoana). Realizarea potențialului persoanei cu scopul existenței depline aduce o provocare *nous*-ului; dacă persoana reușește să-și contureze personeitatea supremă, să facă

---

[64] St Maximus The Confessor, „Two hundred texts on theology", I.9, în *Philokalia*, vol. 2, p. 116.

[65] St Maximus The Confessor, „Four hundred texts on love", IV.50, în *Philokalia*, vol. 2, p. 106.

„un călugăr din sinele interior“[66], *nous*-ul său va fi pregătit pentru *theologia*, adică pentru contemplația mistică a lui Dumnezeu pe cât este de posibil omului.

Prezența *nous*-ului în alcătuirea umană ne permite să facem o tranziție de la facultatea *dianoia*, adică a înțelepciunii științifice care se ocupă de întrebarea „Ce este adevărul?“, la altă întrebare, „Cine este adevărul?“, dând astfel un sens existențial cuvintelor revelației sinaite „Eu sunt Cel Ce sunt“. Teologia este atunci și personală și unică pentru oricine se implică în ea, având numai unele conotații comune de la subiect la subiect în cadrul reprezentării sale empirice a propensiunilor pe care le are *dianoia*. Acesta este motivul pentru care teologia, spre deosebire de știință, nu se poate baza numai pe regulile discursive anonime ale *dianoia* și trebuie să se sprijine mereu prin experiența personală a trupului eclezial, în special pe cea ascetică și mistică, ce caută comuniunea cu Dumnezeu. Niciun tratat teologic scris pentru studiu și comunicare la nivel colectiv nu este vreodată complet dacă nu dobândește experiența Părinților și scriitorilor bisericești. După cum am spus mai înainte, umanitatea nu poate fi înțeleasă complet fără toată diversitatea experienței ascetice și liturgice.

Ar trebui să se vadă clar că discuția noastră despre diferența dintre *dianoia* și *nous*, și despre ierarhia psihologică și epistemologică dintre ele, a fost purtată de către noi într-o atitudine naturală a minții umane, care încearcă să analizeze cele două facultăți separat și empiric. Totuși, este clar din ce am spus mai înainte că această separare este posibilă numai pentru că *dianoia* și *nous*-ul sunt legate intrinsec una de cealaltă, existențial, ca să spunem așa. Acesta este motivul pentru care dacă cineva se îndoiește de relevanța acestei clasificări și este tentat să pună o întrebare despre fundamentul *nous*-ului răspunsul va trebui să fie că însăși întrebarea legată de fundamentul mai profund al *nous*-ului este formulată cu o atitudine naturală, adică după capacitatea *dianoiei*, și prin urmare întrebarea ca atare este o manifestare indirectă a

[66] *Ibid.*

nous-ului prezent implicit, care, prin *dianoia*, cercetează condițiile funcționării amândurora. Dacă se face reducția diferenței empirice dintre ele, întregimea și unitatea dintre *dianoia* și *nous* se descoperă prin experiența completă a subiectivității umane, contemplată prin această unitate. Numai din cauza separării dintre *dianoia* și *nous* în atitudinea naturală cercul vicios al raționării pare a cerceta care dintre ele are prioritate. Spargerea acestui cerc se poate face prin însuși faptul existenței, în care cele două implicate, *dianoia* și *nous*, sunt inseparabile. Acest eveniment existențial primordial formează baza pentru credință, deoarece *a exista înseamnă a crede în realitatea existenței.* Dumnezeu intră în existența umană ca bază demnă de încredere a realității și adevărului acestei existențe. Certitudinea credinței este certitudinea existenței. Credința precedă cunoașterea, în sensul că pentru a ști ar trebui să credem în realitate și în posibilitatea cunoașterii. Ca derivat, aceasta implică observația simplă că toate dovezile filosofice ale existenței lui Dumnezeu fie presupun credința în Dumnezeu înainte de această probă, fie nu au niciun sens teologic în încercarea de a obține o transcendență intelectuală și, astfel, de a rămâne cu certitudinea *dianoiei* detașate cumva de *nous*[67].

Totuși, *dianoia* este un instrument legitim în analiza credinței, așa cum îi apare aceleiași *dianoia* în modul sau empiric. Aceasta înseamnă că filosofia poate și trebuie să analizeze credința, în ciuda faptului că poate opera efectiv numai în condițiile în care prezența credinței, pe fondul tuturor analizelor discursive, nu este articulată și nici măcar acceptată ca opțiune metodologică viabilă. Proiectul filosofic referitor la credință trebuie să rămână, conform poziției fenomenologiei, în limitele imanenței autentice, adică să înceapă să construiască cunoașterea

---

67 G. Marcel a exprimat o părere similară într-un limbaj secular: „Nu putem înlocui dovada cu credința; dar ceea ce e și mai interesant, există un sens profund în care dovada presupune credința, în care ajută numai evocarea unei reafirmări interioare a persoanei care simte în sine o ruptură între credința sa și ceea ce consideră a fi o cerință specială a rațiunii." (*Creative Fidelity*, p. 179.)

care să fie una în mod absolut cu obiectul ei și mai presus de orice îndoială. Cu alte cuvinte, fenomenologia luptă împotriva oricărei transcendențe, și acesta este motivul pentru care credința, împreună cu alte facultăți, pare a exista, pentru un filosof, doar la un nivel al funcționării sale empirice și nu implică nicio necesitate apodictică. Această necesitate este atribuită numai rațiunii — *dianoia* — care, prin detașarea ei neconștientă de *nous*, speră să stabilească deplinătatea cunoașterii. Văzut din punct de vedere teologic, acest ideal al cunoașterii este irealizabil, deoarece numai în Dumnezeu se realizează unitatea ființării cu cunoașterea („totul în toate")[68], dar pentru noi ele sunt separate. Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu cunoaște lucrurile existente ca pe rezultatele actelor Sale de *voință*[69], și această însușire a lui Dumnezeu încearcă ființele umane să o imite proclamând, potrivit voinței lor, că trebuie să existe anumită imanență între ființă și cunoaștere, care ar garanta deplinătatea sa și nu ar cere niciun fel de transcendență. Chiar și fiind chipul lui Dumnezeu, omul trăiește cu incapacitatea reală de a obține unitatea și identitatea dintre ființă și cunoaștere, datorită condițiilor statutului de creat, care sunt incapabile să susțină existența sa întrupată potrivit cunoașterii pe care o are. Acest ideal monist al filosofiei și științei, de a rezista prin istorie și a persevera prin tranziții constante de la viață la moarte, poate fi gândit numai într-un „sens evoluționist" care conferă un anumit caracter absolut și o viziune eshatologică a omenirii ca ceva ce nu va fi niciodată realizat.

Ca organ al credinței, *nous*-ul permite ființelor umane să înțeleagă tragedia existenței între doi poli, realitățile mundane și cele infinite, și această tragedie face posibilă împingerea *dianoia* dincolo de utilitatea ei obișnuită. Sfântul Isaac Sirul a scris în mod explicit despre limitele rațiunii, statuând că o cunoaștere accesibilă rațiunii poate fi considerată legitimă și adevărată

---

[68] *Cf.* 1Corinteni 15,28.

[69] *Cf.* St Maximus The Confessor, *Ambigua*, 7.

numai dacă se referă la lucruri finite din lumea naturală: „Cunoașterea aderă la domeniul naturii, în toate formele sale... Cunoașterea nu poate face nimic fără cele materiale. Cunoașterea nu se încumetă să pășească în domeniul care se află în afara naturii."[70] De aceea, denumirile corecte pot fi stabilite numai în ce privește lucrurile pământești. Nu așa se întâmplă însă dacă rațiunea depășește granițele sferei sale legitime și încearcă să discute despre lucruri care nu aparțin acestei lumi. În acest caz, „credința este cea [care] depășește natura"[71], așa încât „cunoașterea se unește cu credința și... este ridicată de la slujirea celor lumești către locul creării sale, dobândind și alte lucruri"[72], adică spre lucrurile epocii ce va să vină, care nu au un nume adevărat, dar pot fi înțelese doar prin cunoașterea simplă, ridicată „deasupra oricărei perceptibilități"[73] — toate semnele, formele, culorile și denumirile complexe. Așadar când „cunoașterea se ridică deasupra tuturor lucrurilor și credința înghite cunoașterea, dându-i naștere din nou, pe deplin spirituală"[74], Părinții folosesc, referitor la această cunoaștere, orice denumiri li se par potrivite, pentru că nimeni nu știe denumirile reale ale acestor lucruri.[75] Funcția *dianoia* se încheie exact în punctul în care situația „prezenței în prezență", ce ține de cunoașterea științifică, și imanentismul deliberat al filosofiilor nu mai sunt potrivite. Cunoașterea aspiră la ceva ce nu poate exprima adecvat, dar

---

[70] St Isaac the Syrian, Homily 51, în A.J. Wensink (tr.) *Mystical Treatises by Isaac of Nineveh*, p. 234.

[71] *Ibid.*, p. 243.

[72] *Ibid.*, p. 246.

[73] *Ibid.*, p. 246.

[74] *Ibid.*, p. 250.

[75] Câteva secole mai târziu, Nicolaus Cusanus a afirmat un punct de vedere asemănător: „În relația cu limba, apofatismul nu implică o simplă tăcere, ci conștientizarea faptului că « întrucât [înțelepciunea nesfârșită] nu poate fi exprimată în nicio grăire, nu există nicio limitare a mijloacelor prin care ea poate fi exprimată »." (Vezi, D.F. Duclow [1974], „Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa: Infinity, Anthropology and the *Via Negativa*", *Downside Review*, 92, pp. 102–108 [107].)

care este simțit în mod existențial prin alte capacități ontologice ale existenței. Aici intervine *nous*-ul, cu capacitatea sa de a introduce înțelepciunea în ambițiile rațiunii și de a impune un apofatism sănătos, care restrânge ambițiile *dianoiei* de a-L deduce pe Dumnezeu din creație, supunând-o îndrumării credinței. *Nous*-ul conduce *dianoia* către destrămarea naivității monismului epistemologic deliberat și a tuturor pretențiilor de a atinge adevărul suprem și, astfel, conduce către viețuirea smerită și tainică cu „prezența în absență" a lui Dumnezeu.

Participare, întrupare și credință existențială

Relatarea a ceea ce se înțelege prin teologie, în acea formă specială de comunicare care îl are pe cititor ca țintă, a avut până acum un caracter descriptiv și astfel a fost ea însăși efectuată în cadrul atitudinii naturale a minții umane. Aceasta implică faptul că, în ciuda a tot ce am spus despre teologie ca experiență, nu am descoperit structurile și conținutul acestei experiențe, pentru că acestea nu pot fi supuse reflecției rațiunii discursive anonime. Acest lucru se întâmplă deoarece *theologia* este, după cum am arătat mai înainte, o acțiune personală, iar succesul sau eșecul ei poate fi comunicat în limbajul comun, dar dinamica interioară, ca existență și participare, nu poate fi înțeleasă de către raționalitatea impersonală. Aici există o diferență fundamentală între *theologia* și alte forme ale experienței, și tot aici se află și taina acesteia. Această taină este personeitatea. Pentru că, așa cum personeitatea, existența ipostatică, nu poate fi comunicată de la o ființă la alta, nici comuniunea cu Dumnezeu, ca intensitate a vieții în toate momentele sale, nu poate fi comunicată de la o ființă la alta. Ea poate fi comunicată exterior prin intermediul unei relatări, dar, după câte știm din scrierile Părinților și ale asceților, toate aceste relatări sunt diferite sub aspectul concreteței și circumstanțelor lor, având asemănări numai în privința tiparelor credinței exprimate prin raportări la Scripturi și experiența cumulativă a Bisericii (*i.e.* tradiție). Astfel, când vorbim

despre *theologia* folosind *dianoia*, presupunem prezența în această anonimă *dianoia* a multor persoane care, deși posedă *dianoia* pentru a comunica idei generale, conțin în sine ceva ce nu poate fi perceput prin *dianoia* și trebuie admis că este radical ireductibil față de orice formă comună de descriere. În aceasta *dianoia* își demonstrează insuficiența nu numai pentru a-L percepe pe Dumnezeu, dar chiar pentru a înțelege alte persoane.[76]

Într-un mod ciudat, existența teologiei, așa cum a fost descrisă în mod empiric din perspectiva atitudinii naturale, presupune diversitatea persoanelor. Sfântul Vasile cel Mare a exprimat acest gând în comentariul la porunca lui Dumnezeu de „a se înmulți", de la Facerea 1,28: „Această binecuvântare aparține Bisericii. Fie ca teologia să nu se reducă la o singură persoană, ci ca Evanghelia mântuirii să fie proclamată pe întregul pământ."[77] Persoanele sunt, pe de o parte, capabile să comunice tiparele experienței lor religioase; pe de altă parte, ele rămân ca niște monade, impenetrabile și deci diferite ontologic. Referindu-ne la condițiile exterioare ale persoanei ca organism viu, se poate spune că toate

---

[76] G. Marcel a exprimat incapacitatea gândirii discursive de a percepe altă persoană în următoarele cuvinte: „Celălalt, în măsura în care este altul, există pentru mine numai în măsura în care sunt deschis către el, în măsura în care el este Tu. Dar eu sunt deschis către el numai în măsura în care încetez să formez un cerc în jurul meu, în interiorul căruia îl plasez cumva pe celălalt, ori ideea despre el; pentru că în acest cerc celălalt devine ideea despre celălalt, iar ideea de celălalt nu mai este celălalt *ca* celălalt, ci celălalt în relație cu mine; în aceste condiții, este dezrădăcinat și descompus pe bucăți, sau pe cale de a fi descompus pe bucăți." (G. Marcel [1965], *Being and Having*, Londra, Collins, p. 116.) O. Clément a exprimat același gând sub altă formă: „Persoana, plasată de către propria-i strălucire dincolo de analiza rațională, se descoperă în iubire. Descoperirea depășește orice altă formă de a cunoaște o ființă umană; ea cere rugăciune, atenție, până la punctul de a muri pentru sine; a cunoaște o persoană înseamnă a o necunoaște, întuneric al nopții luminat de iubire." (O. Clément, *On Human Being*, p. 31.)

[77] St Basil the Great (2005), *On the Human Condition*, N.V. Harrison (tr.) Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, p. 52.

împărtăşesc natura umană sau, cu alte cuvinte, sunt consubstanţiale. Pe de altă parte, toate persoanele sunt distincte şi diferite în concreteţea existenţei lor. *Theologia*, în calitate de mod al condiţiei umane, funcţionează aşadar ca pol ipostatic al consubstanţialităţii multiipostatice a umanităţii. Aceasta se află în antiteză faţă de filosofie şi ştiinţă, a căror posibilitate este înrădăcinată în condiţiile de împărtăşire a substanţei universului.

Consubstanţialitatea multiipostatică exprimă o poziţie distinctă a umanităţii în fiinţare, ca fiind la intersecţia dintre natural şi psihic, raţional şi spiritual. Această situaţie reflectă un fapt fundamental al condiţiei umane în calitate de existenţă întrupată, adică existenţa în situare sau fiinţarea-în-lume, ceea ce înseamnă a fi introdus într-o lume spaţio-temporală. Existenţa întrupată sau întruparea poate fi înţeleasă în acest caz ca o cale de a exprima gândul simplu că fiecare fiinţă umană este diferită, datorită unei anumite interacţiuni contingente între inteligenţa sa şi structura fizico-biologică. După cum spune Marcel: „A fi întrupat înseamnă a apărea ca trup, ca acest trup anume, fără a fi identificat cu el, nici separat de el — identificarea şi separarea fiind operaţiuni corelative semnificative numai în domeniul obiectelor."[78] Sau, cu alte cuvinte: „Întruparea — « datul » central al metafizicii. Întruparea este situaţia în care o fiinţă *îşi apare ei înseşi ca fiind*, ca şi cum *ar fi ataşată de un trup*."[79] Marcel defineşte aici existenţa într-un mod similar celui folosit ulterior de către E. Levinas, care a vorbit de *ipostas* ca de un eveniment ontologic în care „existentul îşi contractă existenţa"[80]. Întruparea este doar un mod diferit de a exprima evenimentul ipostasului ca înfăţişare a existenţei personale. Totuşi, diferit la Marcel este faptul că evenimentul ontologic în care „existenţa ia fiinţă" este legat de întrupare, care, ca atare, nu poate fi *definită* în termenii unei relaţii între subiect şi trupul lor, ci este mai curând o taină

---

[78] Marcel, *Creative Fidelity*, p. 20.

[79] Marcel, *Being and Having*, p. 16 (s.n.).

[80] E. Levinas (1987), *Time and the Other*, Pittsburgh, Duquesne University Press, p. 43.

primordială și mai presus de înțelegere exprimată prin subiectivitatea umană, dar care nu poate fi explicată. Aceasta înseamnă că toate încercările anterioare de a afirma semnificația întrupării sunt aproximative și până la urmă inadecvate. Întruparea este un fapt ontologic primordial care nu poate fi desfășurat și analizat de către gândirea discursivă, de exemplu, așa cum este unificarea trupului și sufletului, pentru că simpla despărțirea a celor două este o abstracție, care se naște din încercarea de a obiectiva întruparea și de a aborda taina sa prin atitudinea naturală. Marcel numește situația existenței întrupate „realitate concretă", care nu este nici exclusiv fizică, nici psihică, ci marchează limitele acțiunilor unui subiect întrupat.

Trebuie să facem aici un comentariu important. Marcel încearcă, atunci când vorbește despre întrupare, să accentueze faptul că nu trebuie gândit în cadrul atitudinii naturale, în care trupul și sufletul sunt considerate în mod simplist ca două instrumente opuse, care se unesc pentru a crea într-un fel ființa umană. În ciuda faptului că limbajul este inadecvat, este necesară ordonarea pentru a exprima intuiția întrupării în termeni mai curând exteriori. Limbajul trupului și sufletului a fost predominant în literatura creștină atât în Răsărit, cât și în Apus, dar nu au fost mulți cei ce au sesizat și exprimat insuficiența sa fundamentală în a descrie taina întrupării. În tradiția patristică, sufletul și trupul nu au fost niciodată separate, afirmându-se că omul natural nu e nici suflet fără trup, nici, dimpotrivă, trup fără suflet, ci o singură formă a frumuseții constituită din combinația între trup și suflet.[81]

Pentru a elucida semnificația întrupării, Sfântul Maxim Mărturisitorul a încercat să exprime taina acesteia, prin analogia între om și lume, făcând paralele între domeniul inteligibil din ființa creată și suflet și domeniul sensibil și trup: „...lucrurile inteligibile arată semnificația sufletului, iar sufletul pe cea a lucrurilor

[81] Vezi, de exemplu, Nellas, *Deification in Christ*, p. 46.

inteligibile, iar... lucrurile sensibile arată locul trupului, după cum trupul îl arată pe cel al lucrurilor sensibile."[82]

Apoi descrie întruparea ca pe o întrepătrundere reciprocă a celor două domenii: „Cele inteligibile sunt sufletul celor sensibile, iar cele sensibile sunt trupul celor inteligibile; așa cum este sufletul în trup, la fel este și ceea ce este inteligibil în lumea simțurilor..., ceea ce este sensibil este susținut de ceea ce este inteligibil, așa cum trupul este susținut de către suflet."[83] Întruparea este considerată aici ca faptul empiric primar al unității dintre suflet și trup pentru a afirma prezența ascunsă a aceluiași principiu al unității în întreaga creație: „...amândouă alcătuiesc o singură lume, așa cum trupul și sufletul alcătuiesc un singur om, niciunul dintre aceste elemente unit cu celălalt nu îl neagă sau dislocă pe celălalt potrivit *legii aceluia care le-a unit.*"[84]

Unitatea lumii este comparată cu întruparea umană și este exprimată de către Sfântul Maxim într-o formă destul de complicată, ca

> principiul înnăscut al forței unificatoare care nu permite ca identitatea substanțială care unește aceste lucruri [cele inteligibile și cele sensibile, trup și suflet — A.N.] să fie ignorată datorită diferențelor de natură dintre ele, nici ca însușirile lor particulare care le limitează la ele însele să apară, datorită separării și diviziunii, mai pregnant decât *înrudirea în iubire, inspirată în ele în mod mistic, pentru a se putea uni.*[85]

Vedem așadar că Sfântul Maxim folosește noțiunile de „lege" și „înrudire în iubire" pentru a exprima taina unirii dintre suflet și trup, inteligibil și sensibil, ambele reprezentând încercări de a articula ceva referitor la taina întrupării ființelor umane și la

---

[82] St Maximus The Confessor (1985), *Mystagogia*, în G.C. Berthold (tr.), *Maximus the Confessor. Selected Writings*, New York, Paulist Press, p. 196.
[83] *Ibid.*, p. 196.
[84] *Ibid.* (s.n.).
[85] *Ibid.*, p. 197 (s.n.).

taina împreunării unor părți constitutive ale lumii. Mai încolo, în același pasaj, insistă asupra unei nedespărțiri fundamentale a celor două domenii ale ființei și a celor două elemente constitutive ale omului, spunând că „ele există prin relația care le unește mai mult una cu cealaltă decât cu sine însele", dar relația însăși este susținută de puterea Aceluia care pe toate le-a făcut. Aici observăm interacțiunea între principiul existenței și relaționalitate: esența ființei umane și a lumii se bazează pe această întrepătrundere fundamentală și sălășluire reciprocă a inteligibilului și sensibilului unul în celălalt și nu mai poate fi explicată mai mult. Totuși, distincția dintre trup și suflet care încearcă să descrie întruparea ca un eveniment al creării ființelor umane este ea însăși însușirea acestei epoci în care condiția umană este distorsionată față de ceea ce învață teologia referitor la starea de dinaintea căderii a umanității. Nepotrivirea atitudinii naturale, care operează cu noțiuni precum întruparea, este înțeleasă clar de către Sfântul Maxim atunci când afirmă caracterul temporal al oricărei distincții între trup și suflet și că aceasta va fi îndepărtată împreună cu atitudinea cognitivă atunci când „Cel care le-a împreunat decide să le desfacă de dragul unei ordini a lucrurilor mai cuprinzătoare și mai sfântă... când lumea aparențelor va muri ca și omul, dar din cea veche va renaște nouă..."[86] Ceea ce rezultă de aici este adevărul simplu potrivit căruia taina supremă a fiecărei vieți în parte, nașterea sau întruparea ei, va fi înțeleasă și fenomenalizată de către om mai curând la sfârșitul timpului. Astfel, pentru fiecare ființă umană, taina întrupării sale, așa cum este reprezentată în propria conștiință, formează un fel de *anticipare* a trecutului prin mișcarea vieții în viitor și nu poate fi rezolvată în prezent pe baza vreunei considerații logice.

Revenind de la secolul al VII-lea la secolul XX, devine clar de ce întruparea, pentru Marcel, este „datul" de bază al metafizicii:

---

[86] St Maximus The Confessor (1982), *Mystagogia*, în D.J. Stead (tr.), *The Church, the Liturgy and the Soul of Man. The Mystagogia of St Maximus the Confessor*, Still River: St Bede's Publications, p. 85.

aceasta face posibil ca eul să devină conştient de sine şi să înţeleagă coordonarea sa cu întreaga fiinţă. Iar trupul, în calitatea sa de materie individualizată în spaţiu şi timp empirice, joacă un rol central, în primul rând în ce priveşte coordonarea sinelui întrupat şi conştient cu restul pe care acest sine îl tratează ca pe nişte obiecte ale percepţiei sale intenţionale. Coordonarea unui subiect empiric întrupat cu întreaga realitate şi cu realitatea altor subiecţi poate fi înţeleasă dacă se foloseşte limbajul consubstanţialităţii trupului uman cu conţinutul material al universului. Marcel exprimă o idee asemănătoare în termeni trupeşti simpli: „A spune că ceva există nu înseamnă doar a spune că aparţine aceluiaşi sistem ca şi trupul meu..., înseamnă şi a spune că, într-un fel, este unit cu mine, aşa cum este unit trupul meu."[87] Universul sensibil reprezintă atunci extinderea trupului umanităţii într-un sens foarte serios.[88] Întruparea, sau încarnarea, considerată ca fapt ontologic primordial, se extinde asupra mediului uman şi

---

[87] Marcel, *Being and Having*, p. 15. Ideea a fost exprimat în manieră diferită de mulţi scriitori. De exemplu, în cuvintele lui D. Stăniloae: „În percepţiile trupului omul poartă amprentele lumii în moduri specifice aplicabile percepţiei oricărui lucru." (D. Stăniloae [1969], „The world as gift and sacrament of God's Love", *Sobornost*, 5, 662-673 [670].) P. Heelan propune imaginea clară a naturii ca totalitate a orizonturilor empirice atinse de subiecţii umani prin intenţii întruchipate. În acest caz, trupul ca subiect este folosit de aceste intenţii pentru a se extinde în mediu şi a fi apoi adaptat pentru orice extensie corporală. (Heelan, „Nature and its transformations", pp. 497–501.)

[88] Teologii ortodocşi au accentuat această idee pentru că legătura dintre trupul nostru şi univers face posibilă explicaţia metaforei „Liturghie cosmică" ca transfigurare a întregii creaţii nu doar prin înţelegere intelectuală, ci şi fizic. V. Losski scrie: „Lumea îl urmează pe om, de vreme ce e asemănătoare lui după natură: « antroposferă », am putea spune." Şi apoi: „Numai prin noi cosmosul, ca şi trupul pe care îl prelungeşte, poate primi har." (*Orthodox Theology*, p. 71.) O. Clément exprimă o idee asemănătoare în alte cuvinte: „Ce este trupul nostru dacă nu forma pe care « sufletul viu » o imprimă pe « pulberea » universală care pătrunde constant în noi şi trece prin noi?" ([1958], „L'homme dans le monde", *Verbum Caro*, XII.45, pp. 4–22 [11–12] [traducerea autorului]). Vezi şi *On Human Being*, p. 109.

asupra structurii spațio-temporale a ființei, implicând spațiul și timpul în realitatea existențială. Marcel scrie sub acest aspect: „Sunt trupul meu; dar *sunt* și mediul meu înconjurător... Există o strânsă legătură între *Sunt trupul meu* și *Sunt trecutul meu*, pentru că trupul meu a înregistrat toate experiențele mele formale."[89] De vreme ce întruparea, sau „ființarea-în-situare", nu poate fi obiectivată în termeni de limitare exterioară, același lucru este valabil și în privința spațiului și timpului; spațiul și timpul, ca parte a ființării în situare sunt inerente acestei situări, așa încât se poate spune că „existăm în spațiu și timp". Spațiul exprimă aici o caracteristică a dinamicii vieții, fiind astfel o „entitate" relațională față de acel factor activ uman care se extinde ca loc și spațiu. A se extinde în spațiu constituie o parte a acelei dezvoltări creative care însoțește întruparea sau ființarea în situare, astfel încât spațiul dobândește anumite forme specifice ale exprimării ipostatice a ființei, oferind forme de comunicare între diferite persoane ca „ființări-în-situare" diferite.[90]

Este important totuși să facem o distincție clară între limbajul trupului și carne. Dacă înțelegem coordonarea noastră cu lumea ca pe o consubstanțialitate inerentă, atunci se referă la ceea ce ființele umane împărtășesc una cu cealaltă și cu substanța universului într-un sens transcendental (nu empiric). Aceasta înseamnă că „materia" și „natura" implicate în toate articulațiile existenței de către conștiința întrupată au semnifi-

---

[89] G. Marcel (1952), *Methaphysical Journal*, Londra, Rockliff, p. 259.

[90] Acest curs al gândirii revelează o asemănare cu hristologia, accentuându-se în convingerea teologică potrivit căreia umanitatea a fost creată după Chipul lui Dumnezeu, iar arhetipul acesteia a fost Logosul Întrupat Însuși, care și-a făcut loc în creație pentru a comunica cunoașterea Tatălui. Teologia de la Niceea a afirmat că spațiul în care Cuvântul lui Dumnezeu a luat natură umană a fost mediul comuniunii cu Dumnezeu, creat de Dumnezeu Însuși pentru a fi descoperit omului. Spațiul a dobândit, în teologia de la Niceea, anumite caracteristici relaționale, depinzând de acel factor activ divin care a dăruit acest spațiu omenirii ca sferă a împreună-sălășluirii și comunității, dar a comuniunii cu Dumnezeu. (Vezi mai multe detalii despre înțelegerea dinamică a spațiului la Torrance, *Space, Time and Incarnation.*)

cație transcendentală, ca exprimări diferite ale acelei consubstanțialități a cărnii cu întregul univers. În acest sens, se poate spune că nu putem înțelege consubstanțialitatea doar ca împărtășire a naturii și substanței fizice, ci mai curând ca trăsătură fundamentală a umanității care se raportează la univers prin intersubiectivitate transcendentală și ne permite să sintetizăm cunoașterea referitoare la diferite straturi ale universului într-o singură conștiință.

Diferența dintre „carne" și trup reflectă, așadar, o diferență de atitudine. În atitudinea naturală, un *trup* poate fi tratat de către un subiect ca ceva „exterior" subiectivității sale, ceva ce poate fi posedat și atașat acestui *eu particular* și ceva ce poate fi gândit, deși numai într-un sens al unei mișcări mentale contradictorii, ca non-existent (ceea ce Marcel a numit trup-obiect [*corps-objet*]). Dimpotrivă, carnea indică nedespărțirea fundamentală a condițiilor ce permit funcționarea subiectivității umane în lume, adică nedespărțirea dintre acei poli pe care filosofia îi numește de obicei „subiect" și „obiect". Carnea este totuși legată, prin semnificația sa existențială intrinsecă, de conștiința transcendentală într-un fel tainic (aceasta este taina întrupării), dar este, în același timp, descoperită acestei conștiințe și, mai târziu, articulată de către aceasta, ca propria corespondentă intențională. Subiectul transcendental identifică încontinuu propriul trup în fluxul percepțiilor sale temporale interne, ca „obiectul [preferat] în care" există în calitate de organism viu, dar acest trup nu este încă postulat ca obiect transcendent existând în sine (așa cum sunt afirmate alte lucruri prin atitudinea naturală). De aceea, individualizarea *subiecților transcendentali* este asociată cu *diferențierea prin întrupări în carne* (diferite *ipostasuri*), în timp ce individualizarea subiecților ca *organisme vii* este asociată cu separarea trupurilor în spațiu și timp. Consubstanțialitatea cărnii este acea bază unificatoare care ajută ființele umane să depășească starea de separare a trupurilor și să stabilească fundamentul

participării reciproce unul la celălalt, ca intersubiectivitate întrupată realizată.[91]

Din perspectiva a ceea ce tocmai am discutat, se poate sugera că așa-numita „lumină naturală" a minții umane poate fi interpretată ca un dar al unei conștientizări a consubstanțialității cărnii (ca unitate a întregii materialități în univers): coordonarea percepției umane cu restul lumii este stabilită prin întruparea conștiinței, iar *carnea* se prezintă ca nedespărțirea lor fundamentală. „Fără" carne, lumina naturală nu este accesibilă subiectivității umane. Afirmația că subiectivitatea transcendentală (ca intersubiectivitate) exprimă consubstanțialitatea cărnii poate fi reformulată într-un context teologic, spunând că lumina naturală a minții umane manifestă coordonarea primordială a acestei minți cu lumea dăruită omenirii prin darul întrupării.

Întruparea în carne se descoperă *în* spațiu printr-un trup particular, dar el însuși nu este *al* spațiului. Conștiința întrupată se manifestă ca non-locală (adică depășind hotarele trupului) și întinzându-se în univers, purtând astfel întreaga lume împreună cu trupul; fiind *într-un* trup nu este *a* trupului, iar acesta este motivul pentru care reprezintă o situație tipică atunci când, în ciuda *prezenței* sale evidente, adică prezența unei anumite persoane ca trup, fundamentul prezenței sale, facticitatea sa contingentă deplină este inaccesibilă percepției conștiinței, sugerând prin aceasta că facticitatea întrupării este *prezență în absență*. Datorită acestei libertăți de a nu ști cauzele subiacente ale întrupării orice abordare a tainei sale dobândește anumite caracteristici apofatice din incapacitatea de a epuiza în manieră discursivă sau simbolică semnificația sa intrinsecă.

Deși legate de anumite necesități comune ale naturii, adică împărțind parametrii funcționării ca organisme vii și fiind chiar supuse unei uniformități în viața socială, toate ființele umane

---

[91] Când este înțeleasă în termenii consubstanțialității cărnii, intersubiectivitatea întrupată este strâns legată de noțiunea ecleziologică de „sobornicitate" (catolicitate). Vezi Zenkovski, „The Principles of orthodox anthropology", pp. 67–91.

sunt diferite unele de altele în privința esenței lor ontologice, iar această diferență provine din facticitatea contingentă a fiecărei întrupări în parte. În acest sens, unicitatea teologiei pentru fiecare persoană reflectă unicitatea întrupării sale ca o relație ontologică primordială cu Dumnezeu. Ne putem da seama ușor că datorită contingenței întrupării aceasta nu poate fi fenomenalizată nici de către conștiința reflexivă a persoanei întrupate (nu există posibilitatea accesului la taina nașterii). Aceasta implică faptul că nicio experiență religioasă particulară, ca realizare a întrupării contingente, nu poate fi supusă niciunei sumarizări sau operațiuni de mediere, și prin urmare nu poate fi studiată în același fel în care se petrece în științe la nivelul conștiinței anonime și intersubiective. Teologia își are originea în persoane și abordează întrebările acestora referitoare la ființare nu în forma „Ce sunt?", ci „Cine sunt și cine voi deveni?"; aceasta are implicații foarte serioase pentru întreg ansamblul lumii, deoarece și lumea dobândește anumite calități personale care sunt atașate desfășurării și dezvăluirii sensului existenței cuiva.[92]

Multiplicitatea întrupărilor urmează porunca biblică „Umpleți pământul" (Facerea 1,28), comentată de Sfântul Vasile cel Mare în termeni de creștere spirituală a umanității pentru a umple pământul cu fapte bune, adică slujiri trupești: „Umpleți trupul care vi s-a dat pentru a sluji prin fapte bune. Umpleți-vă ochiul cu datoriile văzului. Umpleți-vă mâinile cu lucrări bune. Picioarele să fie gata să-i viziteze pe cei bolnavi, să călătoriți pentru a îndrepta lucrurile. Să umplem toate mădularele noastre cu faptele potrivite poruncilor. Aceasta înseamnă « Umpleți pământul »."[93]

Multitudinea întrupărilor implică faptul că umanitatea se desfășoară în generații (în temporalitate) și în spațiu. Pentru ca Dumnezeu să fie primit de către persoanele întrupate, trebuia să-și facă anumit spațiu în lume, manifestându-și prezența în

---

[92] Lumea devine *enipostaziată*. (Vezi detalii în lucrarea mea *Light from the East*, pp. 110–117.)

[93] St Basil the Great, *On the Human Condition*, p. 52.

absență. Astfel, existența teologiei, ca posibilitate deplină a experiențelor personale, presupune diferențierea persoanelor în spațiu și timp și, prin aceasta, presupune spațiul și timpul însele.

În antiteză cu o anumită preocupare filosofică și teologică, științei nu-i pasă de facticitatea întrupărilor și abstrage din ele, extrăgând doar componenta transcendentală, care ține de toate ființele conștiente. Ca rezultat, chestiunea originii personeității este eliminată din toate cercetările științifice. Se poate spune că multitudinea empirică a persoanelor este redusă la un singur subiect transparent și impersonal. Totuși, diversitatea persoanelor prezentă dincolo de reducția empiricului este în cele din urmă responsabilă de desfășurarea sferei conștiinței transcendentale și reflectă anumite însușiri ale lumii fizice, cum ar fi spațiul și timpul, care nu sunt înțelese în întregime prin intermediul conștiinței științifice dacă sunt abstrase din personeitate.

Subiectivitatea umană anonimă creează o imagine a universului în care conștiința umană concretă devine un epifenomen contingent al fizicului; nu abordează nicio chestiune legată de multiipostaticitatea factuală a ființelor umane, de istoricitatea lor și de semnificația lor ca dezvăluiri ale universului. Ne confruntăm aici cu un paradox existențial remarcabil: pe de o parte, umanitatea contemplă ființarea-în-lume prin *evenimente de comuniune existențiale* (și teologie); pe de altă parte, prin intermediul minții discursive, percepe propria ființare ca întipărită în condițiile naturale ale lumii. Această poziție duală, văzută din perspectiva atitudinii naturale, conduce la un faimos paradox al subiectivității umane din lume, articulat de către filosofi și teologi cu mult timp în urmă. Acest paradox constituie o problemă fundamentală pentru teologie și știință; tensiunea dintre teologie și știință este văzută ca ruptura dintre două intenționalități coexistente în aceeași subiectivitate umană: una este preocupată de fundamentele și facticitatea ființării-în-lume; cealaltă, de condițiile naturale ale manifestării sale. Ruptura acestor intenționalități nu indică o deficiență fundamentală a sistemului cunoașterii și culturii, ci o trăsătură inevitabilă a umanității în starea prezentă.

Vedem deci că orice încercare de a aborda problema medierii între teologie și știință, a reintegrării lor, nu poate evita cercetarea semnificației condiției umane întrupate. Totuși, această cercetare a avut, chiar de la început, o dimensiune teologică ascunsă care poate fi numită credință existențială. Aceasta nu stă doar la baza credinței în realitatea lumii înconjurătoare (în care se manifestă încă prin atitudinea naturală), ci și în credința interioară în adevărul a ceea ce este dat în sfera imanentă a conștiinței (într-o atitudine filosofică).[94] Facticitatea existențială a acestei credințe ca viață face posibilă pretenția că abordarea de sus în jos în dialogul știință-religie are o bază experimențială solidă sprijinită printr-o reflecție filosofică riguroasă.

De la apofatismul întrupării la credința existențială și la căutarea existenței

Utilizarea unui apofatism inerent în cunoașterea tainei întrupării conduce la o situație interesantă, în care nu are niciun rost să încercăm să interpretăm această taină, nici în termenii unor *condiții necesare* legate de mediul acesteia (*e.g.* să legăm faptul existenței vieții inteligente pe pământ de necesitatea condițiilor fizice necesare), nici în termeni de *contingență* înțeleasă în atitudinea naturală, ca legată de o situație ipotetică în care facticitatea întrupării este contrapusă imposibilității sale potențiale. A trata existența în situare (întrupare) drept contingentă ar însemna separarea în gândire a nucleului invariabil al sinelui de situarea particulară. Dacă cineva ar trebui să spună că s-a născut *într-un* anumit loc, într-o perioadă anume din istorie, sau *cu* anumite însușiri fizice, cum ar fi înălțimea sau culoarea ochilor, ar

[94] Aceasta corespunde unei distincții delicate operate în semnificația credinței existențiale ca reacție la poziția lui Husserl potrivit căreia „credința în existența lumii" este încă o parte a atitudinii naturale și trebuie supusă reducției fenomenologice.

însemna că are un sine (sau ipostas destrupat) diferit de trăsăturile care au fost menționate. Potrivit lui Marcel,

> tratarea sinelui într-o circumstanță dată drept contingent în relație cu un fel de miez transcendental înseamnă privirea în mod fundamental a acestui sine empiric ca o pleavă de care sinele rațional poate și într-un fel se cuvine să fie scuturat. Dar pot să-l scutur numai în măsura în care îmi arog dreptul de a mă abstrage din circumstanța dată și, ca să zicem așa, de a mă plasa în afara ei... Abstrăgându-mă din circumstanța dată, din sinele empiric, din situația în care mă aflu, îmi asum riscul de a ajunge într-o lume fantasmagorică sau într-un tărâm al nimănui — în ceea ce trebuie numit neapărat *nicăieri*...[95]

Într-un alt loc, Marcel exprimă un gând asemănător referitor la origine ca naștere, care nu este dată în fenomenalitatea ei, așa încât orice speculație legată de contingența ei față de necesitatea ipotetică ar implica o dorință insistentă de a ieși din existența-în-situare, adică implicit negarea faptului ființării.[96]

Situarea „fără necesitate" și „fără contingență" în faptul existenței umane întrupate demonstrează în cele din urmă că ființarea-în-lume implică pentru umanitate o oarecare antinomie a *sensului* și *nonsensului*. Aceasta face ca umanitatea să-și accepte viața ca dar care, fiind darul Celuilalt, nu poate fi perceput din interiorul ființării-în-lume, în termeni de *sens* sau *nonsens*. Însă darul, în manifestarea sa prin viață, transmite un sentiment de taină. Astfel, apofatismul intrinsec din existența umană referitor la origini sau temelie implică misticismul comuniunii cu lipsa nădejdii de a percepe vreun motiv pentru această existență și cu lipsa nădejdii de a ieși din ea. Acest misticism determină credința în existență. „A percepe" înseamnă a crede că s-a întâmplat, dar fără nicio dorință de a explica această credință în termeni

[95] G. Marcel (2001), *Mystery of Being*, vol. 1, *Reflections and Mystery*, South Bend, St Augustine Press, p. 133.

[96] Marcel, *Being and Having*, p. 24.

discursivi. A crede în această existență concretă este o chestiune personală, deoarece, strict vorbind, conținutul acestei credințe nu poate fi comunicat niciunei alte persoane în același fel, așa cum modul existenței cuiva nu poate fi transferat sau „transplantat“ la altcineva. Acest lucru contrastează în principal cu gândirea impersonală, al cărei conținut poate fi comunicat altcuiva și, în virtutea acestui fapt, își pierde caracterul ipostatic unic inițial. Acesta din urmă contrastează cu credința, a cărei manieră de exprimare este strict personală. Marcel spune: „În măsura în care gândesc, sunt universal, și, dacă cunoașterea depinde de *cogito*, acest lucru se petrece exact din pricina universalității inerente eului gânditor. În credință nu există așa ceva.“[97]

Este evident că distincția între cartezianul „Gândesc, deci exist“ și „Cred că exist, deci exist“ (care ar decurge din însușirea existențială a întrupării) corespunde distincției dintre facultatea *dianoia* și *nous*-ul corespunzător. După cum am arătat mai înainte, datorită acestei distincții *nous*-ul trebuie să dobândească o cunoaștere directă, nemediată de vreo tematizare sau abstracție făcută de *dianoia*. Această cunoaștere directă permite depășirea barierelor dintre sine și trupul său, dintre subiect și obiect și acceptarea existenței în datul său imediat. Taina întrupării este reflectată în gândire și realizată ca taină prin credința existențială, accesibilă datorită *nous*-ului și care reprezintă ea însăși manifestarea sigură a acestuia. Marcel exprimă acest gând fără a apela la vreo distincție între gradele de cunoaștere: „Prin credință afirm o temelie transcendentală pentru unirea lumii și a gândului meu. Refuz să mă concep ca fiind abstract în mod pur, ca o formă inteligibilă planând deasupra lumii...“[98] Apoi el formulează o relație între facultățile cognitive similară celei existente între *dianoia* și *nous*, pe care am descris-o într-o parte anterioară într-un limbaj teologic: „Astfel ordinea științei este legată de credință în asemenea măsură încât *Gândesc* este subordonat lui

[97] Marcel, *Metaphysical Journal*, p. 40.
[98] *Ibid.*, p. 45.

Cred — în care gândirea abstractă (subiectul gânditor) este subordonată minţii."[99] A crede înseamnă, în sensul credinţei existenţiale, a trăi efectiv fiinţa și a participa la ea. Credinţa implică o oarecare deschidere către realitate și este de ordinul experienţei mai curând decât de cel al cunoașterii. Este un mod de fiinţare (*un mode de l'être*).[100]

Totuși, a experia „fiinţarea" nu înseamnă o întoarcere către un empirism naiv, pentru că această experienţă nu se reduce la simţuri sau chiar la puterea inteligenţei. Experierea înseamnă să te confrunţi cu certitudinea indubitabilă a existenţei ca trup și cu faptul că, prin intermediul acestui trup, se manifestă existenţa. Potrivit lui Marcel, a spune „Eu exist" înseamnă a spune „Eu sunt evident" și că „Am ceva care mă face cunoscut și recunoscut și de către alţii, și de către mine însumi..."[101] În această manifestare omul rostește unele cuvinte nepotrivite pentru a explica experienţa de participare la fiinţare. Participarea înseamnă aici o anumită relaţie non-obiectivă cu fiinţarea[102], în sensul de coprezenţă cu ea, astfel încât nu se interpune nicio distanţă (ca *diastema*) între fiinţare în general și o anumită fiinţare; o astfel de prezenţă nu este supusă obiectificării empirice sau intelectuale, astfel încât, din punctul de vedere al atitudinii naturale, participarea înseamnă experienţă a prezenţei în absenţă. Dar soarta umanităţii de a trăi prin experierea prezenţei în absenţă implică faptul că umanitatea posedă, datorită libertăţii de a trăi în acele condiţii de parcă ele nu ar fi necesare și contingente, posibilitatea de a percepe atât *sensul*, cât și *nonsensul* fiinţării în lume. Libertatea este compatibilă cu creativitatea, astfel încât participarea la fiinţare nu este o sălășluire empirică în aceasta, ci mai curând o găsire activă în această fiinţare a unui loc pentru o fiinţă, sugerând astfel că modul de manifestare a fiinţării este același cu modul de manifestare a unei fiinţe. Pe de o parte,

---

[99] *Ibid.*, p. 45.

[100] G. Marcel (1935), *Journal Metaphisique*, Paris, Gallimard, p. 152.

[101] Marcel, *Mystery of Being*, vol. 1, p. 91.

[102] *Ibid.*, p. 116.

creativitatea și dezvoltarea îl pun pe om în astfel de condiții noi atunci când nu este mulțumit de faptul că e limitat de către lume, în timp ce pe de altă parte el este absolut liber de orice sens al existenței, ca și cum aceasta ar fi venit de nicăieri. Căutarea sensului originii existenței prin tematizări exterioare, în ciuda capacității sale limitate și a uitării efective a tainei primordiale a ființării și fără legătură cu conținutul sau multiplul articulat, are totuși o trăsătură crucială ca manifestare a ființării, și anume direcția către viitor prin impulsul său continuu. Această dorință nesfârșită de progres pentru a explica originile existenței formează *telos*-ul umanității, care, dacă este văzut în atitudinea naturală, anihilează disperarea necesității impersonale și contingența ipostatică; fiind încastrată în structura credinței existențiale, această progresie înspre *telos*-ul urmărit și sperat formează alt tip de credință, care nu este existențială, ci religioasă, pentru că determină în sine viziunea destinului umanității condus de către originea invizibilă.

Credința în Dumnezeu se descoperă într-un mod de ființare în așa fel încât, în măsura în care cineva crede cu adevărat, această credință este o „manieră de ființare“ și o modificare ontologică.[103] Credința nu e ceva ce poate fi dobândit sau aruncat în mod deliberat; datorită credinței cineva nu se poate identifica cu altcineva pe care îl poate poseda: credința nu se ocupă de domeniul lui *a avea*, ci de cel al lui *a fi.* Totuși, domeniul credinței nu este consecvent cu alte forme ale experienței: implică domeniul „invocării“ ca deschidere către acel Altul personal care se dăruiește în măsura în care se dăruiesc realității credinței lor. Formarea subiectului este astfel posibilă numai datorită direcției către acea realitate invocată.[104] Credința presupune a fi cu cineva (*d'être-avec*) care nu poate fi exprimat în termenii unei relații exterioare. În acord cu un apofatism inerent al credinței, aceasta înseamnă că și atunci când vorbim despre

---

103 Marcel, *Metaphysical Journal*, 153 și urm.

104 Marcel, *Du refus à l'invocation*, pp. 235–236.

Dumnezeu, nu este vorba despre acel Dumnezeu în care credem.[105] Dumnezeul metafizicii (ca un ceva metafizic [*cela metaphisique*][106]) nu are niciun sens pentru că nu reflectă semnificația existențială a Dumnezeului credinței[107], adică plasează gândirea în afara lui Dumnezeu, făcând ca această gândire să nu aibă niciun sens sau conținut (intenționalitate goală). Cu siguranță, în acest caz Dumnezeul care se află în afara gândirii în credință poate ușor fi pus între paranteze potrivit sugestiei lui Husserl din paragraful 58 din *Idei I*, pentru că această punere între paranteze nu afectează existența gândirii în forma ei îmbibată cu credință existențială și astfel ireductibilă. Credința este în felul acesta participare, în sensul că a-L gândi pe Dumnezeu înseamnă a participa la El: „Mă pot concepe ca participând la Dumnezeu doar în măsura în care cred în El."[108] Participarea implică prezența intrinsecă a credinței în senzații și reflecții intelectuale, astfel încât dacă reflecțiile intelectuale sunt considerate în perspectiva acestei credințe, ar putea conduce la o viziune reînnoită asupra realității mai infailibilă și imediată.[109]

Spre deosebire de alte modalități de exprimare a existenței concrete (sau conștiință specifică), credința cere totala implicare a unei ființe. În măsura în care o ființă umană există în situare, adică e întrupată, se experiază pe sine în calitate de credincios, astfel încât într-o anumită măsură îl putem parafraza pe Descartes spunând că „Exist atât timp cât cred și cred atât timp cât exist". Marcel accentuează ideea că legătura dintre *Cred* și *Exist* trebuie recunoscută ca adevăr primordial în care una nu trebuie dedusă

---

105 Marcel, *Metaphysical Journal*, p. 159.

106 *Ibid.*, p. 262.

107 Cum ar spune Marcel, „a gândi la credință nu înseamnă a crede" sau „atât timp cât credința rămâne gândul referitor la credință și în consecință depinde de *cogito*, i se interzice să fie ca însăși cu adevărat". (*Metaphysical Journal*, p. 68. Vezi și p. 262.)

108 Marcel, *Metaphysical Journal*, p. 66. Într-un alt loc, afirmă că „infinitul nu poate fi gândit fără participare" (p. 158).

109 Marcel, *Du refus à l'invocation*, p. 219.

din cealaltă, așa încât analogul lui *ergo* din formula carteziană *cogito ergo sum* trebuie omis în acest caz. Vrea să spună că „dacă ajung la credință, ajung la aceasta ca existând, dar nu în virtutea gândirii în general...“[110] În viața umană aceasta poate fi comparată cu experiența iubirii. A iubi pe cineva nu înseamnă a-l percepe în mod exterior; înseamnă mai curând să fii într-o stare în care absența celuilalt nu este admisibilă din punct de vedere existențial. Iubirea distruge spațiul și timpul deoarece este comuniune cu o persoană care, deși nu e prezentă empiric, este prezentă în absență ca modalitate existențială. Iubirea și credința nu sunt separate deoarece iubirea implică încredere în obiectul iubirii, iar credința nu are sens dacă obiectul credinței nu este iubit (*il n'y a pas de foi sans fidelité*).[111] Credința în Dumnezeu implică dragoste față de El, dar această dragoste, spre deosebire de a părinților sau a copiilor, nu poate fi explicată, deoarece toate încercările de a o exprima în mod exterior umbresc iubirea ca ființă, astfel încât transparența inițială a iubirii de Dumnezeu este adumbrită. În acest sens, purificarea inimii, ca parte a experienței ascetice, poate fi tratată ca dorința de a reface transparența inițială dintre om și Dumnezeu care ține în mod inconștient de pubertate. Totuși, ca și credința însăși, ca realizare și împlinire această dorință nu poate fi ușor determinată de om fără de actul de voință al lui Dumnezeu, față de care omul este deschis în dorința lui tainică de a percepe sensul existenței-în-situare. Actul de voință al lui Dumnezeu se manifestă în oferirea libertății omului de a alege între credință și necredință. Dacă credința ar fi ceva asemănător unui model al necesității biologice și ar conține o trăsătură a inevitabilității, nu ar fi credință. Această alegere nu poate fi făcută pe bazele reflecției și analizei axate pe necesitățile naturii și regulilor deducției, ci reprezintă o oportunitate existențială fie de a dobândi un pic din semnificația existenței-în-situare, fie de a trăi într-o tragedie paradoxală a sensului și

---

110 *Ibid.*

111 Marcel, *Being and Having*, p. 230.

nonsensului, fără scop și orientare și cu inevitabilitatea faptului de a înceta ființarea. Această oportunitate, care înseamnă dobândirea credinței printr-o reflecție asupra realității existențiale, este implantată în om de către Dumnezeu. Aici Marcel ne oferă percepția sa:

> Pe măsură ce sufletul se apropie mai mult de credință și devine mai conștient de transcendența obiectului său, percepe din ce în ce mai mult că este extrem de incapabil să producă această credință, să o derive din esența sa. Pentru că se cunoaște, își dă seama din ce în ce mai clar de slăbiciunea, neputința și nestatornicia lui; și astfel este condus către o descoperire. Această credință poate fi doar o aderență sau, mai precis, un răspuns... la o invitație intangibilă și discretă care îl umple, sau, ca să spunem în alt fel, care face presiuni asupra sa fără a-l constrânge. Presiunea nu este irezistibilă: dacă ar fi, credința nu ar mai fi credință. Credința este posibilă numai pentru o creatură liberă, adică pentru o creatură căreia i s-a dat puterea tainică și cumplită de a refuza.[112]

Am discutat deja mai înainte că credința este darul harului și că stadiul avansat al acesteia conduce la *theologia* ca intuiție referitoare la Dumnezeu. Credința este participare la ființare și la Dumnezeu, dar acea participare care este reflectată și recunoscută ca fiind legată de libertate prin intermediul rațiunii. Ca potențialitate, participarea este dăruită tuturor oamenilor prin libertate, într-un sens absolut, chiar și în abilitatea lui de a nega existența acesteia.

Prin prezența credinței ca dar al libertății și ca premisă existențială, acea umanitate este predispusă la căutarea răspunsului la întrebarea privitoare la posibilitatea existenței ca opusă non-existenței. Credința aici nu este o tendință analitică a rațiunii care tematizează propriul domeniu, testându-și limitele; este un impuls existențial (anterior oricărei reflecții conștiente legate de

[112] Marcel, *Being and Having*, p. 226.

acesta) de a cerceta faptul însuși al *existenței* concepute ca flux nesfârșit de evenimente de contractare a *existentului.* Credința aici este o tragică presupunere că nu există o cale simplă de a scăpa de *există*, că *există* nu este ceva ce-și are cauza persistenței în intenții ale conștiinței, ci că acest *există* este licărirea Luminii de viață dătătoare la care participă câmpul transcendental uman al conștiinței (care se descoperă sieși prin ființarea în acest *există*). Umanitatea percepe tragedia de a nu fi în stare să controleze și să stopeze fluxul conștiinței sale exprimat prin nesfârșite miriade de imagini și gânduri mărunte înainte ca această gândire caracteristic umană să devină gândire despre Dumnezeu. Înainte ca acest lucru să se întâmple, gândirea obișnuită le cauzează oamenilor „cea mai grea povară, cea mai mare tulburare, iadul cel mai cumplit și, din păcate, povara și iadul universale"[113]. Întreaga disperare a generațiilor de filosofi și umaniști nu a fost în stare să îi ilumineze cu privire la semnificația existenței umane văzută ca o continuitate a experienței conștiente fără a apela la sfințirea ei și în cele din urmă la Dumnezeu.

Credința este acea intenționalitate latentă particulară care face posibilă discernerea realității și semnificației conștiinței pe fondul fluxului nesfârșit ca intenționalități față de diferite lucruri. Formula carteziană *cogito ergo sum* se descoperă ca act de credință că există un nucleu stabil în subiectivitatea umană care nu este copleșit de fluxul spontan și este capabil să oprească acest flux pentru un moment, când spune „Gândesc, deci exist"; dar această hotărâre implică faptul că posibilitatea sa își are originea în credința că transmite adevărul despre realitate. Cu alte cuvinte, forma acestei formule carteziene, având semnificație, provine dintr-o capacitate subiacentă de a analiza adevărul pe care îl exprimă. Acest adevăr formează polul supralumesc al relației dintre subiectivitatea umană și lume, care poate fi numit conștientizare „imanentă" a prezenței lui Dumnezeu (diferită de

[113] J. Popovici (2004), *Abisuri filosofice* (în rusă), Moscova, Consiliul Editorial al Bisericii Ortodoxe Ruse, p. 16.

orice idee tematizată despre Dumnezeu și credința în El, de obicei pusă între paranteze de către reducția transcendentală), care este discret prezentă în toate speculațiile discursive despre lume și în toate fenomenele conștiinței intenționale. Această conștientizare este uneori numită de către filosofii religioși *lumină naturală* a minții umane create după chipul divin. Această *lumină naturală* face posibilă depășirea naivității complete a lui *cogito ergo sum* ca proclamație impersonală și întoarcerea, împreună cu *nous*-ul, către întrebarea: „De ce *cogito ergo sum* în această situație?" Aici, orice reflecție logică impersonală asupra formulei carteziene dobândește trăsătura participării personale din interiorul existenței-în-situare la Singurul Care poate spune „Eu sunt Cel Ce sunt".

În abordarea carteziană strict fenomenologică, conștiința transcendentală a fost dezbrăcată de toate atributele naturale, astfel încât sunt eliminate toate punctele de reper în raport cu care îndoiala metodologică poate fi dusă până la capăt. Aceasta înseamnă că, din punct de vedere logic, chestiunea fundamentului unei astfel de conștiințe, care se cercetează pe sine depășind imanentismul propriei reflecții, nu trebuie să apară. Totuși, chiar dacă se face reducția transcendentală cu privire la un context tematizat al credinței, aceasta nu este suficient de puternică încât să pună între paranteze credința însăși, care stă la baza reducției (cu alte cuvinte, o premisă existențială a reducției înseși nu poate fi pusă între paranteze de către aceasta). Aceasta înseamnă că conștiința redusă este încă în stare să se chestioneze pe sine în alt mod, folosind alt tip de intenționalitate, al cărei „obiect" este facticitatea conștiinței înseși.

Este foarte clar că în exprimarea noastră a credinței existențiale depășim granițele oricăror idei filosofice clasice despre structura ființei umane. Invocăm antropologia veche, premodernă, patristic teologică, ce presupune nu numai interacțiunea dintre suflet și trup în compoziția ipostasului uman, ci și prezența dimensiunii transcendente a spiritului. După cum am discutat mai înainte, teologia patristică se raportează la intelectul

spiritual (*nous*), care reprezintă centrul persoanei umane, esenţa sa ipostatică, care face ca o anumită persoană să fie distinctă faţă de alta. În contextul prezent, „lucrarea" nevăzută a acestui *nous* (ascuns în spatele tuturor actelor de conştiinţă care articulează lucrurile prin intermediul minţii discursive [*dianoia*]) ne oferă capacitatea de a efectua reducţia transcendentală. *Nous*-ul este centrul structurii umane care face posibilă contemplarea sentimentului de apartenenţă la întregul ansamblu al universului din postura de parte a acestuia. Din această perspectivă, semnificaţia şi împlinirea reducţiei fenomenologice transcendentale pot fi înţelese nu doar ca cele ce descoperă prezenţa câmpului subiectivităţii transcendentale ca „lume a semnificaţiei" (ascunsă în interiorul atitudinii naturale faţă de lume), ci şi ca cele ce dezvăluie subiectivitatea transcendentală, aşa cum este ea, în mod caracteristic, modelată de *lumina naturală*, dezvoltând, în consecinţă, o astfel de intenţionalitate în subiectivitatea umană care se ocupă de cercetarea izvorului suprem în alteritatea incluziunii sale în fiinţarea-în-lume. Rolul *nous*-ului este crucial aici pentru a forma intenţionalitatea care dezvăluie credinţa existenţială şi raportarea transcendentală. Dacă, în interiorul acestei noi intenţionalităţi, conştiinţa se descoperă sieşi ca plină de *lumină naturală*, ea comprimă propria existenţă postulată în raport cu propriul transcendent. Conştientizarea propriului transcendent începe cu întrebarea pe care conştiinţa şi-o poate pune: De ce există conştiinţă de tip *cogito ergo sum* sau de ce există *lumină naturală* în noi?

Prin esenţa sa, orice interogare referitoare la fundamentul conştiinţei în termeni nelumeşti, care sunt puşi între paranteze în cursul reducţiei fenomenologice, este o interogare din interiorul atitudinii filosofice extinse prin *metanoia* în direcţia unei profunde percepţii teologice. Putem propune atunci ideea generală că orice stare teologică a minţii (cum ar fi credinţa în Dumnezeu, prezent în absenţă) care implică participarea la Dumnezeu este extinsă dincolo de graniţele şi funcţiile naturaliste într-o atitudine naturală. Totuşi, această „conştiinţă" teologică extinsă avansează dincolo de domeniul fenomenologiei. Aici, atitudinea filosofică,

însoțită de *metanoia*, nu doar justifică, ci chiar sfințește atitudinea naturală, indicând astfel, în mod simultan, valoarea, dar și limita acesteia. Percepută împreună cu *metanoia* ca un instrument de explicitare a sensului cunoașterii și a inerenței acesteia în subiectivitatea umană, reducția transcendentală și metoda fenomenologică în general pot fi înțelese ca *pregătire a credinței* la cei ce sunt, prin voința și înțelepciunea lui Dumnezeu, predispuși la aceasta.[114]

Atitudinea teologică: reducția transcendentală și *metanoia*

Metanoia, în calitate de schimbare existențială, implică o răzgândire, foarte apropiată de o schimbare de atitudine sau de intenționalitate. Totuși, există o diferență fundamentală între *metanoia* și reducția fenomenologică, înțeleasă simplu ca suspendarea tuturor judecăților despre realitate și contemplarea acestora în mod nepătimaș din interiorul subiectivității. *Metanoia* luptă împotriva anonimatului și impersonalității câmpului conștiinței. În acest sens, ea se opune atitudinii naturale, dacă aceasta este luată ca orientare spirituală, pentru că această atitudine presupune un oarecare sistem comun de norme și referințe care predică lucruri din afara lumii ca existând pe fundalul câmpului anonim

---

[114] Deoarece credința în Dumnezeu este tratată, de obicei, ca o relație strict privată, intimă, ea implică un tip special de intenționalitate care direcționează conștiința dincolo de sfera intersubiectivului (*e.g.* în rugăciunea privată). Acesta este motivul pentru care este posibilă compararea afirmației noastre referitoare la reducția transcendentală din fenomenologie ca „pregătire pentru credință" cu altă reducție care este asociată cu *sfera sineității* și care încearcă dimensiunea altor persoane. În ambele cazuri avem o mișcare în interiorul atitudinii filosofice, care descoperă diferite niveluri ale experienței efectuate de eul transcendental. (Vezi, de exemplu, Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, pp. 154–155.) Totuși, o extensie teologică a fenomenologiei implică un tip de intenționalitate diferit, care țintește către deplinătatea credinței în Dumnezeu prin dobândirea ipostasului eclezial ca mod al comuniunii Bisericii pământești cu cea cerească.

al conștiinței. *Metanoia* nu este, în acest caz, doar reducere a tot ce se află în interiorul subiectivității, la nivel de fenomene, ci o altă „schimbare de atitudine", care face ca toate fenomenele să fie percepute ca manifestări și realizări ale existenței ipostatice particulare în Dumnezeu. Cu alte cuvinte, *metanoia* implică vederea în spatele acestor fenomene a acelei origini invizibile prin ale cărei activități creative sunt aduse la existență aceste fenomene într-o persoană anume. *Metanoia* este o nouă înțelegere a primordialității personeității ca centru al desfășurării acestei realități, iar conștientizarea prezenței acesteia se pierde, în mod natural, pe parcursul socializării și progresului culturii științifice.

Ca reducție transcendentală, *metanoia* urmărește suspendarea tuturor patimilor privitoare la presupusa realitate și uniformizarea lor în fenomene date ființelor umane pentru a trăi cu ele. Există totuși o oarecare imparțialitate în perceperea creației așa cum este prezentată în fenomene care presupun iubirea pentru creație și o anumită „atitudine sinceră". „Lumea ca subiect al iubirii" poate fi percepută totuși doar de oameni: dragostea este realizarea persoanelor care iubesc lumea, văzând în ea pe Creatorul în modul „prezenței în absență". *Metanoia* nu poate fi săvârșită fără credință; dar credința, întrucât este asigurarea celor nevăzute (*i.e.* prezente în absență), reprezintă un fel de reducție transcendentală atunci când subiectivitatea umană experiază anumite realități la nivelul inimii, fără a cere prezența empirică a acestora. Totuși, *metanoia*, ca schimbare existențială, ontologică în viața cuiva, determină un fel de ireversibilitate care „deconstruiește" dominanța atitudinii naturale o dată pentru totdeauna. Aceasta nu înseamnă că persoanele înclină către misticismul pur al vieții interioare; „deconstrucția" înseamnă mai curând întâlnirea cu incapacitatea tragică de a controla ușor existența, înțeleasă ca un flux neîncetat de fenomene ale conștiinței întrupate.[115]

[115] Așa cum a exprimat-o J. Popovici: „Fără îndoială, tragedia oamenilor constă în aceea că ei nu-și pot anihila conștiința." ([2002], *Dostoievski despre Europa și slavi* (în rusă), Moscova, Mănăstirea Sretenskii, p. 111.)

Această „deconstrucție" a atitudinii naturale este exact dorința de a vedea, dincolo de lucrurile vizibile, fundamentul lor real, cauzele și finalitățile subiacente care fac existența specifică și concretă. Putem ilustra impactul *metanoiei* asupra atitudinii naturale ca depășirea „panteismului conștiinței", în care toate frumusețile lumii (observate cu atitudinea naturală) sunt ridicate la nivelul de principiu „divin" ce acționează în aceeași lume, nefiind percepute ca posedând în sine propriile scopuri și finalități. „Panteismul" conștiinței implică faptul că fundamentul său este văzut în sine, astfel încât câmpul conștiinței imanente devine divinitate care ne atrage și ne înrobește, iar fluxul nesfârșit al conștiinței devine iadul în care trăiește o persoană, dacă acest flux nu evoluează în rugăciune, iar panteismul nu se risipește.[116] Astfel, văzută din această perspectivă, *metanoia* implică un anumit control al conștiinței prin rugăciune, ridicând-o pe aceasta către fundamentul său transcendent.

Părintele Sofronie (Saharov) a exprimat, deși fără o raportare explicită la fenomenologie, legătura dintre reducția lumii exterioare și *metanoia* în calitate de creștere a conștientizării personale a facticității tainice a existenței conștiente. El scrie: „Când dimensiunea personală crește în noi, atunci, deși trăim în anumită limitare, transcendem în mod spiritual către spațiile nedefinite ale Cosmosului creat. Omul nu vede lucrurile exterioare lui, dar trăiește în mod interior."[117] Ca și în cazul reducției transcendentale, lumea exterioară nu este negată, dar sunt suspendate și supuse discernământului interior toate judecățile referitoare la realitatea exterioară. Conștiința transfigurată este preocupată de profunzimile propriului flux nelimitat, personalizat și simțit ca specific și concret pentru această existență particulară. El continuă: „Și această contemplație a abisurilor infinite și de nepătruns nu poate fi caracterizată de niciun cuvânt omenesc."[118]

---

[116] Popovici, *Abisurile folozofice*, p. 261.
[117] Saharov, *Convorbiri spirituale* (în rusă), p. 307.
[118] *Ibid.*

Experiența interioară a infinitului provoacă ființei umane o înfiorare care nu poate fi comunicată în forme tipice unei conștiințe colective anonime. Exprimarea sa este totuși posibilă prin tot felul de simboluri care nu epuizează deplinătatea și semnificația externă a acestei experiențe. Astfel, vedem aici din nou prezența apofatismului inerent care apare ca un mod caracteristic al *metanoiei*. Apoi pune întrebări:

> Ce se poate spune despre acele abisuri care sunt revelate unui om care se adâncește în iubirea lui Hristos? Ce sunt aceste abisuri? Sunt ele externe [adică ținând de lume] sau interne [ținând de suflet]? Nu putem înțelege, nici defini aceasta; singurul lucru pe care îl putem face este să intrăm în acea lume prin pocăință de ordin ontologic. Dar, chiar și în acest caz, rămâne de necunoscut pentru om dacă acel infinit care se deschide înspre el există „în mod obiectiv" sau este starea minții noastre creată după chipul Minții Creatorului, adică a lui Dumnezeu Însuși.[119]

Tocmai facticitatea acestei vieți incredibile a conștiinței cu potențiala sa bogăție nesecată devine obiectul *metanoia* și reprezintă, prin urmare, o tensiune existențială majoră pentru orice ființare-în-situare. Suntem atrași în această lume a existenței întrupate nu doar pentru a experia în mod corporal plăcerile sau suferințele. Suntem condamnați să ne ocupăm de o mulțime de infinități din conștiința noastră, care, în puterea sa potențială, poate conduce fie către cercetarea fundamentului și abilității de a o controla și ordona, fie, dimpotrivă, către un exercițiu inutil al imaginației capabile de disperare demonică și distrugere. A-L găsi pe Dumnezeu prin *metanoia* înseamnă a transforma fluxul conștiinței în rugăciune, pentru a ordona și controla gândurile cuiva spre a ajunge la acele imensități inteligibile ale Luminii mântuitoare care ne-a făcut din nimic. Concretețea (ființarea-în-situare) și caracterul ipostatic al conștiinței devin extrem

[119] *Ibid.*

de importante: căci o persoană caută altă persoană, astfel încât prin haosul nesfârșit al gândurilor, iluziilor și frânturilor de gânduri, persoana caută în mod persistent altă persoană pentru a trăi în comuniune cu alții și cu Tatăl tuturor, comuniune pe care conștiința anonimă a lumii încearcă să o anuleze și pe care *metanoia* este destinată să o refacă.

Diferența dintre reducția transcendentală din fenomenologie și cea care este efectiv implicată în *metanoia* este aceea că, deși în ambele cazuri luptă împotriva transcendențelor naive formate de conștiința anonimă, *metanoia* se raportează mereu la umanitate ca la centrul întregii dezvăluiri. Prin *metanoia* putem discerne că reducția ca atare este incapabilă să elimine acea transcendență care este inerentă (*i.e.* prezentă în mod imanent) conștiinței personale și credinței ca modalitate existențială și participativă. Acesta este motivul pentru care, la fel ca și fenomenologia, *metanoia* presupune reîntoarcerea la sfera subiectivității interioare, dar, în același timp, depășește tentația de a o absolutiza și astfel caută în ea anumite elemente transcendente inerente care indică cealaltă „parte“ a lumii și subiectivitatea însăși. Într-un cuvânt, *metanoia* este acea însușire complementară a reducției transcendentale care ține, în persoană, echilibrul dintre *imanență* și *transcendență.* Cât de asemănătoare este aceasta credinței în Dumnezeul prezent în absență!

Devine clar că, deși reducția fenomenologică devine un instrument, un element indispensabil al oricărui exercițiu al articulației absolutului sferei subiectivității, este nevoie de *metanoia* pentru a păstra prezența *transcendentă* inerentă în această sferă a conștiinței. După cum am spus mai înainte, pentru Husserl chestiunea transcenderii sferei subiectivității, ca să zicem așa, „în mod interior“, nu către lume, nu are niciun sens, deoarece el a lucrat cu modelul unidimensional de conștiință în care niciunei intenționalități nu îi este permis să reflecte la propria facticitate. Această intenționalitate a fost mai degrabă considerată ca nesatisfăcătoare și fără substanță. Este adevărat că nu se poate ieși din orizontul interior al subiectivității, dar nu este adevărat că în interiorul

acelei subiectivități nu poate exista alt tip de intenționalitate ce încearcă să reflecteze la facticitatea subiectivității și, prin urmare, să analizeze acele elemente imanente care au urme de transcendență. Întrebarea legată de limitele vieții (conștiinței) nu poate fi pusă ca și cum aceste limite ar exista în afară; totuși, există ceva specific condiției de întrupare care conține elemente autotranscendente. Ne limităm la un foarte scurt comentariu pe această temă, referindu-ne la paradoxul subiectivității umane în lume, care explică, într-un fel, taina existenței întrupate. Pe scurt, în acest paradox se ciocnesc două atitudini față de existența umană: pe de o parte, umanitatea este considerată ca un stadiu special de dezvoltare a evoluției universale a lucrurilor din lume, ca un lucru între altele; pe de altă parte, umanitatea este văzută ca acel centru de articulare și dezvăluire a universului în fața căruia universul se află. Acest paradox reprezintă două extreme în diversificarea intenționalităților umane: pe de o parte, prevalează o atitudine naturală care înțelege (ca obiect de cercetare, de exemplu) umanitatea în termeni de obiecte corporale obiective; pe de altă parte, conștiința se poziționează ca sursă primordială a ființei articulate, semănând astfel atitudinii filosofice, în care referințele obiective sunt considerate doar conținut noetic al dinamicii subiectivității. Este clar că ambele extreme sunt nesatisfăcătoare și reprezintă, ca un joc al rațiunii, o dificultate antinomică, astfel încât trebuie menținut un anumit echilibru între ele. Totuși, prezența dificultăților antinomice în gândirea discursivă preocupată de întrebările supreme indică sursa comună a termenilor lor opuși, care „se situează" în alteritatea ambelor extreme. Referindu-ne la experiența noastră de a ne ocupa de acele tipuri de autonomii din cartea noastră anterioară[120], se poate spune că paradoxul subiectivității umane și antinomia corespunzătoare articulează în mod caracteristic taina ipostasului uman, enipostaziat de Logosul lui Dumnezeu. Totuși, pentru a face această deducție teologică, trebuie să se producă *metanoia*,

---

[120] Vezi Nesteruk, *Light from the East*, cap. 4-7.

adică răzgândirea. Fenomenologia ne permite, în principiu, să deconstruim viziunea științifică despre mediocritatea umanității între alte obiecte și fenomene din univers, găsind din nou umanitatea ca centru al dezvăluirii și manifestării, dar este nevoie de încă un pas pentru a aborda problema contingenței facticității sale. Acest pas este *metanoia*, care direcționează conștiința redusă, adică acea conștiință care a fost eliberată de iluziile găsirii explicațiilor facticității sale din lumea exterioară, către sursa facticității care nu este doar dincolo de lumea empirică, ci chiar și dincolo de conștiință. Totuși, acest lucru nu implică în mod superficial înțelegerea deplină a tainei conștiinței. Apofatismul care ține de *metanoia* încă există: acesta ne împiedică întotdeauna să facem judecăți finale despre adevăr. Indicându-L pe Dumnezeu ca sursă a conștiinței, *metanoia* Îi aplică Acestuia aceeași regulă, „prezența Sa în absență", astfel încât toate imaginile despre Dumnezeu din filosofarea sau teologizarea discursivă să poată fi puse între paranteze, dar prezența inefabilă a lui Dumnezeu ca principiu existențial încă există, dar în absență.

Astfel, reducția lui Dumnezeu, din paragraful 58 al volumului *Idei I* al lui Husserl, văzută din perspectiva *metanoia*, demonstrează și mai intens că, într-adevăr, ni se oferă un dar al harului de a discerne între plăsmuirile despre Dumnezeu care pot fi supuse reducției și Dumnezeul viu al credinței care face această reducție posibilă, iar urmele prezenței sale nu pot fi eliminate din sfera subiectivității sub nicio formă. *Metanoia* oferă un instrument prin care să se conserve și să se articuleze experierea lui Dumnezeu după toate definițiile catafatice posibile ale lui Dumnezeu, odată eliminate toate plăsmuirile despre Dumnezeu. Astfel, însăși conștientizarea inaccesibilității și incogniscibilității naturii divine este în sine rezultatul Harului și Înțelepciunii lui Dumnezeu oferite omului[121] și este egală cu experiența întâlnirii cu Dumnezeul personal al revelației. Aceasta înseamnă, într-un mod foarte sofisticat, că punerea între paranteze

[121] *Cf.* Lossky, *Mystical Theology*, p. 34.

a Dumnezeului conceptual la Husserl, ca recunoaștere a faptului că adevăratul Dumnezeu personal nu poate fi găsit prin construcție mentală, reprezintă un fel de întâlnire cu Dumnezeul personal, întâlnire care este greu de exprimat în termeni afirmativi. Cu alte cuvinte, prin chiar punerea între paranteze a plăsmuirilor despre Dumnezeu din fenomenologie, conștiința intențională experiază întâlnirea cu propriul fundament, și acest lucru este chiar experiența întâlnirii cu Dumnezeul personal. În acest sens, posibilitatea reducției transcendentale a imaginilor mentale despre Dumnezeu este un dar al harului care urmărește să separe plăsmuirile de ceea ce Dumnezeu este cu adevărat în „prezența în absență". Transcendența abstragerii lui Dumnezeu din gândirea fenomenologică este o operațiune logică (asemănătoare logosului); totuși, ceea ce nu s-a luat în calcul este faptul că posibilitatea acestei operațiuni (nu structura sa, ci actualitatea derulării sale) este reală numai datorită faptului că există o anumită intenționalitate paralelă în subiectivitatea umană care predispune gândirea să se îndoiască de orice construcție mentală și să caute condițiile acestei experiențe ca atare. Aceasta este ceea ce poate fi numită „intenționalitate a Duhului", ca recepție a Harului lui Dumnezeu pentru a pătrunde printre toate plăsmuirile logice ale existenței supreme la El, care animă în noi chiar capacitatea de a vedea diferența dintre ceea ce este logic (și prin aceasta supus reducției) și ce este existențial (care nu mai poate fi redus). Aceasta înseamnă că punerea între paranteze a lui Dumnezeu (ca imposibilitate existențială absolută) se oprește exact la punctul în care conștiința înțelege că nu se poate autosuspenda, adică înțelege condițiile propriei funcționări. Aici gândirea asemănătoare logosului devine ineficientă în discernerea intenționalității Duhului care efectiv o potențează.

De la atitudinea naturală la eshatologie

După cum am afirmat la începutul acestui capitol, scopul nostru este acela de a convinge cititorul că diferența dintre știință și teologie,

dacă sunt amândouă raportate la originea lor în subiectivitatea umană, este diferența de atitudine și intenționalități ale subiectivității, și reflectă în cele din urmă partea condiției umane. Să exemplificăm dinamica acestei rupturi în cazul unei persoane anume.

Când o nouă viață vine în lume, adică atunci când se naște un copil și s-a petrecut o întrupare particulară, această viață nouă, dată și dăruită unei persoane, este trăită empiric și ca ceva de la sine înțeles. Pentru a funcționa în condiția de întrupare este nevoie de o credință oarbă și non-reflexivă în faptul că orice s-ar întâmpla unei ființe este ceva ce a fost adus la existență și care trebuie să perpetueze această existență prin voința originii necunoscute. Credința existențială în realitatea existenței este necesară pentru a supraviețui. Pentru un copil, este important să dobândească o coordonare corectă în spațiul fizic pentru a supraviețui biologic. Cu alte cuvinte, se poate spune că instinctul de supraviețuire este același lucru cu credința existențială. Aceasta din urmă este întipărită în condiția de întrupare biologică a umanității, ceea ce poate fi explicat din punct de vedere filosofic prin consubstanțialitatea cu lumea întreagă. Această credință existențială în realitatea lumii înconjurătoare manifestă o acceptare naturală a lumii ca un dar care îi însoțește pe oameni pe tot parcursul vieții. Astfel, viața este un dar, iar credința existențială este acceptarea acestui dar. Această credință este receptarea lumii exterioare ca reală și adevărată, deoarece viața întrupată este posibilă numai în această lume. Se poate spune că credința existențială este un mod de adaptare biologică, de aici decurgând și dobândirea întregii viziuni despre lume prin prisma existenței trupești.[122] Lumea însăși devine extensia corpului, deși însuși gândul referitor la acest lucru este rezultatul lucrării conștiinței întrupate în trupul particular.

---

[122] Aceasta amintește de ideea lui Marcel că „trupul meu este fereastra înspre lume" (*Being and Having*, p. 15).

Totuși, când un copil trăiește prin trupul său la nivelul credinței existențiale și al adaptării, el nu *știe* nimic despre această existență: aceasta nu este reflectată. În copilărie, când copilul nu reflectează la faptul propriei existențe, viața sa este o normă a realității mundane și necondiționate asupra căreia nu există nicio îndoială. Desigur, la un anumit stadiu al vieții fiecăruia se naște gândul „De ce exist?“, pe fundalul faptului că aș fi putut, în mod potențial, să nu exist. Aici apare o nouă emoție — că ființarea concretă și specifică este echilibrată de o potențială alteritate a non-ființării sale. Mai întâi, această alteritate este întemeiată pe lumea exterioară. Astfel se dezvoltă atitudinea naturală la capacitate maximă, prin conștientizarea facticității contingente a existenței pe fundalul existenței celorlalți și ca o posibilitate a non-existenței ca atare. Astfel apare un alt element al vieții conștiente: dacă este posibilă non-existența ca ieșire din existență, de unde a apărut existența mea? *Taina nașterii* pătrunde ireversibil în mintea copilului. Toate încercările de a afla taina sunt în van: aceasta este detașată fenomenologic de viața conștientă adultă. *Experiența imediată a existenței* este înlocuită cu *existența reflectată* în lume, așa încât vechea atemporalitate a copilăriei evoluează într-un anume tip de temporalitate fizică și socială care șterge amintirile din primii ani de viață și face imposibilă descoperirea tainei nașterii. Aici se poate face o comparație interesantă cu procesul ireversibil din fizică, în care creșterea entropiei distruge complet amintirea condițiilor inițiale impuse elementelor unui sistem. Dar creșterea entropiei este legată de temporalitate, astfel încât aceasta din urmă blochează accesul la starea inițială a sistemului. În mod analog, temporalitatea ireversibilă a conștiinței umane avansate blochează orice acces la facticitatea nașterii.

După cum vedem, experiența cugetării la moarte și cea referitoare la naștere merg împreună. Astfel, frica de moarte are legătură cu taina nașterii: omul nu vrea să-și vadă viața ca pe o apariție contingentă din neființare, pentru că aceasta presupune că în cele din urmă se va întoarce în această stare. Oamenii nu

vor să se împace cu eventualitatea inerentă a existenței lor care formează tragedia existențială: emoțional și instinctiv, odată ajunși în existența întrupată, vor să rămână în această condiție pentru totdeauna. În termeni teologici, omul nu vrea să se considere creatură, vrea să-și controleze propria viață și să devină artizanul treburilor sale în univers. Deși simte că este incapabil să devină ceea ce vrea să fie, încearcă să găsească un fundament neschimbabil și absolut al vieții lui, care să nu mai aibă nevoie de alt fundament. Astfel omul exersează transcendența sa de bază către materia sau substanța lumii, pe care o vede existând independent de evenimentul umanității și care este temelia supremă a vieții. Moartea încă există, dar devine doar o moarte naturală, o descompunere, astfel încât nu amenință ieșirea din lumea fizică: nu există viață dincolo de ea, așa că nu există motive de spaimă, deoarece finitudinea existenței cuiva nu implică un termen redus pentru univers care să-l lipsească astfel de orice sens.[123]

Acest mod de a gândi induce o anumită credință că, urmărind condițiile vieții până la începuturile lumii, am putea rezolva problema tainei apariției noastre în lume și explica teama de moarte, apelând la unele inevitabilități ale naturii. Această credință există în viziuni mecaniciste și deterministe despre lume, care îl leagă pe om de univers și îl împiedică să viseze la transcendență. De vreme ce lumea a început cândva în trecut, în același mod și „eu" am primit existență. Totuși, în această atitudine, „eu" nu reprezintă decât un simbol generic al umanității, a cărei esență multiipostatică se pierde. Mecanicismul dus la extrem de

---

[123] Este sugestivă în acest context citarea unei convingeri tipice a cosmologilor potrivit căreia sensul existenței și depășirea anxietății vieții și morții provin din afara universului: „Când privesc spre cer noaptea, mă întreb adesea dacă nu cumva noi, oamenii, nu suntem prea preocupați de noi înșine... Sunt lucruri care altfel m-ar deranja — propria-mi moarte, de exemplu. Toți vom muri cândva, dar când văd universul ca un tot, îmi dă un sentiment de longevitate. Nu îmi pasă de mine așa de mult, cum s-ar întâmpla altfel, din cauza perspectivei mai largi." (A. Loeb [2006], „The Dark Ages of the Univers", *Scientific American* 295 [5], 22-29 [23].)

către atitudinea naturală nu poate să explice personeitatea, nu se poate ocupa de „condiții inițiale" contingente particulare ale viețilorr oamenilor ca realizare a acestora, ca simetrii particulare stricate ale legilor fizice și biologice. Nu trebuie să ne mirăm că frica de moarte, ca sfârșit al existenței personale, însoțită de frica de singurătate ontologică, induce o dorință de dizolvare a personeității într-o stare colectivă de existență printr-o simplă împărtășire a substanței personale. Aceasta creează o nostalgie stranie de a căuta dincolo de viață niște temelii solide și nezdruncinate la nivelul fundamental al realității, fie ele particulele elementare sau începutul universului. Totuși, vanitatea unei astfel de conștiințe constă în ceea ce Marcel a exprimat în chip strălucitor, spunând că începutul meu și începutul lumii reprezintă una și aceeași taină a existenței care nu poate fi rezolvată pe baza științei sau filosofiei.[124]

De vreme ce fundamentul existenței scapă oricărei fenomenalizări clare, această existență îi apare omului într-un mod al „prezenței în absență". Întruparea ca eveniment al nașterii se petrece în timp și spațiu, în care condițiile „prezenței [sale] în prezență" față de alții sunt disponibile. Totuși, scapă oricărei reprezentări spațio-temporale, fiind o taină pentru cel ce a fost întrupat și, astfel, în ciuda facticității sale date, apare inexplicabil, adică este manifestare absolută a darului în condițiile întrupării, în „prezența [sa] în absență". Acesta este motivul pentru care conștiința mundană și naturalistă, nefiind în stare să accepte faptul că nu-și poate controla propria existență întrupată, vrea să transfere acest control unei „a treia puteri", lumii în care materia evoluează într-o asemenea stare încât este capabilă să devină un receptor al conștiinței, care, astfel, ajunge să nu fie mai mult decât un epifenomen al materialului; dorește să expliciteze taina propriei facticități, ca și cum conștiința s-ar defini și controla singură, inclusiv începutul la nașterea în trup. În această perspectivă, încetarea existenței trupești implică încetarea conștiinței:

[124] Marcel, *Being and Having*, p. 15.

nu există destrupare, în schimb există doar sfârșitul absolut al stării materiale particulare a vieții. Astfel, dorința de „prezență în prezență" nu doar a trupului, ci și a conștiinței asociate, se dizolvă în non-ființare, adică, în termenii celor care încă sunt în existența întrupată, în „absența în absență", absența deplină. În acest caz, sfârșitul stării de întrupare este conceput ca sfârșit *în* spațiu și timp și *al* spațiului și timpului. Inversând acest mod de gândire, evenimentul întrupării este la rândul său gândit ca întâmplându-se *în* spațiu și timp și fiind *din* spațiu și timp. Aici se poate vedea dorința și dorul psihologic după ideea de origine a lumii: de vreme ce originea mea este *în* această lume și *din* ea, lumea însăși trebuie să aibă o origine care poate fi urmărită (să zicem, cosmologic) *în* lume și care este *din* lume. În acest mod de gândire se face o încercare de a explicita facticitatea contingentă a vieții și pe cea a lumii, pe care le dizolvă în ideea despre starea inițială a lumii. Este clar că unicitatea factuală a fiecărei întrupări ipostatice (care este prezentă mereu în discurs în absență) este eliminată în favoarea variabilității realizărilor particulare ale formelor biologice și ale conștiințelor asociate.

Frica de moartea ontologică ca ieșire din universul fizic, care se află la baza dorinței omului de a-și susține în mod nedefinit existența în spațiu și timp, cauzează nu numai cultivarea atitudinii naturale, ci și un anume scepticism față de eshatologism ca transcendență a istoriei, adică faptul că viața se desfășoară în istorie, dar temelia și sensul ei suprem nu sunt *din* istorie, ci de dincolo de ea. Eshatologismul ca atitudine este fundamental diferit de mecanicism, deoarece aspiră, dincolo de spațiu și timp, către realitățile nelumești care conduc istoria și explorarea științifică a lumii. În atitudinea eshatologică, trecutul ca realitate obiectivă devine lipsit de importanță; el preocupă mai curând mintea omenească numai în perspectiva împlinirii sale eshatologice. Aici există o anumită asimetrie între naștere și moarte: nașterea este detașată de conștientizarea noastră la nivel de fenomene; același lucru este valabil și în cazul morții, dar aceasta din urmă este concepută numai în perspectiva vieții viitoare pentru

care „trecutul" nașterii are o valoare foarte limitată, numai ca premisă a morții și a posibilei treceri către alt eon. Astfel, eshatologismul creștin poate fi interpretat ca o răzgândire în așa fel încât anxietatea facticității contingente a întrupării și frica de moarte să fie transfigurate în certitudini ale vieții veșnice care ne este dată de Duhul, în mod eclezial și euharistic.

În sfârșit, trebuie să rearticulăm ideea fundamentală a acestei distincții între modurile subiectivității din teologie și știință — intenționalitatea lor. În vreme ce știința se ocupă cu obiectele lumii înconjurătoare, considerate de către conștiință ca existând independent de ea (exercitând, astfel, intenționalitatea logică direcționată către semnificația rațională externă a obiectelor sale), teologia este aplecată înspre faptul primordial al existenței, așa cum este acesta dat reflecției umane, existenței umane și vieții sale conștiente interioare. Deși prin întrupare este în lume şi acceptă în mod nepasional acest fapt ca dar al facticității, teologia reflectează la darul acesta nu făcând o raportare transcendentă la lume, ci printr-o raportare transcendentă dincolo de sfera conștiinței și de cea a lumii. Și această schimbare din interiorul subiectivității, dar către statutul transcendental, este posibilă pentru că există o altă intenționalitate ascunsă și mai profundă implantată în ființele umane crete după chipul divin, pe care noi am numit-o intenționalitate de tip spiritual. Spre deosebire de intenționalitatea logică, care are simple raportări empirice, intenționalitatea de tip spiritual acționează tăcut și anonim în cei predispuși la invocarea Duhului şi la primirea, ca răspuns, a harului din partea Lui. Nu e ușor de înțeles diviziunea intenționalităților despre care vorbim aici, pentru că până și această analiză reflexivă implică credință în Dumnezeu și, în mod particular, credință în chipul Treimic din fiecare persoană umană.

Intenționalitatea de tip spiritual ne direcționează către facticitatea existenței fără a face din acest fapt un obiect de studiu în sens obișnuit. Pentru subiectivitatea umană îmbibată cu o doză sănătoasă de atitudine naturală, această problemă a facticității existenței este legată de chestiunea originii existenței ca întrupare,

care este cu siguranță inaccesibilă oricărei fenomenalizări. Într-un cadru mental teologic, problema întrupării individuale este strâns legată de taina întrupării Logosului lui Dumnezeu în Iisus Hristos.[125] Se poate face în acest caz reformularea ideii lui Marcel potrivit căreia atunci când cineva vorbește despre întrupare într-un sens pur filosofic, „această întrupare, a mea și a ta, este pentru acea Întrupare, pentru dogma Întrupării, ceea ce sunt tainele filosofiei pentru tainele revelate“[126]. Într-adevăr, nu avem nicio posibilitate să știm și să înțelegem dogma întrupării din creștinism potrivit logicii lumii acesteia. Teologia expune această taină nu pentru a o „explica“, ci doar cu scopul de a arăta că întreaga teologie este legată de faptul Întrupării.[127] Există doi factori importanți: pe de o parte, o anumită condiție generală pentru ca Întruparea să se petreacă, cum ar fi spațiul și timpul; pe de altă parte, este însuși *evenimentul* întrupării ca acel act unic și neprevăzut (din punctul de vedere al facticității contingente) al concepției și nașterii. În același mod în care întruparea unui om obișnuit este fundamental inaccesibilă fenomenologizării, așa încât semnificația sa ca eveniment inițial rămâne foarte obscur indivizilor în timpul vieții lor, desfășurând astfel semnificația facticității sale în viitor, taina evenimentului întrupării lui Hristos („scandalul“ său din reflecția exterioară) se dezvăluie numai după Cincizecime, când Duhul lui Dumnezeu se face văzut (așa încât prezența Sa „în spatele“ Întrupării devine clară). El este prezent acolo ca acea putere care inițiază posibilitatea Întrupării cu scopul de a inaugura Împărăția viitoare. În

---

[125] Învățătura teologică potrivit căreia omul este făcut după chipul lui Dumnezeu implică faptul că Hristos reprezintă Arhetipul suprem al umanității, capul adevăratei umanități. Ea nu este atât de mult preocupată de originea fizică a omului, ci de atingerea unității cu Hristos, de primirea ipostasului Logosului. Vezi mai multe detalii la Nellas, *Deification in Christ*, pp. 34–42.

[126] Marcel, *Creative Fidelity*, p. 80.

[127] St Maximus The Confessor, „Two hundred texts on theology“, în *Philokalia*, vol. 2, p. 127.

acest sens, spaţiul şi timpul par nu numai să lege Logosul de omul Iisus, ci şi să asigure condiţiile în care voinţa lui Dumnezeu devine, prin acţiunea Duhului Sfânt, vizibilă şi realizabilă.[128] Astfel, tipologia teologică a evenimentelor întrupării îşi are originea, la oamenii obişnuiţi, în teologia Întrupării şi în pogorârea Duhului lui Dumnezeu: Duhul oferă viaţă omului în momentul concepţiei şi apoi se retrage, astfel ca taina naşterii să nu fie accesibilă. Această contingenţă a acţiunii Duhului din timpul concepţiei produce un rezultat: o fiinţă ipostatică particulară, complet imprevizibilă. Astfel pare plauzibil să spunem că revelarea sensului întrupării şi naşterii şi, prin urmare, sensul existenţei devine posibil numai prin intermediul dobândirii Duhului Sfânt ca atitudine spirituală direcţionată către viitorul vieţii cuiva, nu către trecut. Totuşi, se poate anticipa şi faptul că rezultatul acestei dobândiri va conduce la pierderea interesului în fenomenologizarea evenimentului întrupării, şi conceperii, şi naşterii în trecut a unei persoane. Căutarea fundamentului său va avea doar o semnificaţie eshatologică, nu cosmologică, ca scopul şi voinţa lui Dumnezeu referitoare la o anumită fiinţă umană.

Duhul în întrupare şi intenţionalitatea de tip spiritual

Aducând în discuţia noastră o nouă idee despre intenţionalitatea Duhului în dialogul dintre teologie şi ştiinţă ridicăm dialogul la un aspect strict teologic, cel al pnevmatologiei. După cum s-a putut intui în paginile dinainte, pnevmatologia intră în dialogul dintre teologie şi ştiinţă prin „antropologie", mai precis prin chipul treimic intrinsec persoanei umane care explorează universul, creează ştiinţa şi aspiră la Dumnezeu. În acest context,

---

[128] Astfel, desfăşurarea fenomenalităţii Întrupării de către Duhul presupune facticitatea spaţiului şi timpului. De aici, se poate presupune că spaţiul şi timpul manifestă, în realitatea lor factuală, un fel de „eveniment" al enipostazierii structurilor lumii de către Logosul lui Dumnezeu, care şi fusese iniţiat de către Duhul.

chipul treimic implică un sentiment profund al interrelaționărilor intenționalităților conștiinței umane, implicate în formarea orientării existențiale a persoanei. În cele mai multe cazuri, hristologia intră pe tărâmul discursului științific *în mod implicit*, dacă ne referim la o structură a universului ca fiind susținută de către Logos (ca un fel de principiu rațional care se află în spatele oricărui fenomen particular) și la o convingere patristică mai veche potrivit căreia sensul universului poate fi aflat în Hristos. În acest caz, o intenționalitate tipică implicată într-o știință naturalistă și obiectivistă (care își propune să ia în serios obiecte exterioare și legi) este intenționalitatea logică. Cu alte cuvinte, știința operează cu *structura* universului în condițiile în care întrebările despre originea factuală contingentă a acestei structuri (logosurile lor) și despre posibilitatea înțelegerii lui (*i.e.* logosul din abilitățile cognitive umane) nu sunt puse niciodată. În mod tipic, în atitudinea naturală, asemănarea structurală între structura ființelor umane (suflet/trup) și univers (empiric/inteligibil) este luată ca justificare a posibilității de a cunoaște. Totuși, această asemănare poate avea raportare teologică numai prin dogma Întrupării Logosului lui Dumnezeu în trup, ca recapitulare a umanității în Hristos, considerat în perspectiva cadrului său spațio-temporal nelocal și neobișnuit, ca singura și cea mai importantă raportare istorică prin care poate fi înțeleasă poziția microcosmică a ființelor umane, capabile să articuleze întregul univers. De aceea, ar trebui privit cu atenție în nucleul teologiei Întrupării, pentru a percepe importanța dimensiunii pnevmatologice ascunse prezentă în ea și, prin urmare, în spatele poziției microcosmice a umanității. Este important din punct de vedere teologic să înțelegem felul în care percepția noastră asupra Întrupării implică prezența Duhului în spatele Întrupării înseși și a înțelegerii Întrupării ca taină fundamentală a Bisericii. Atunci, și numai atunci, vom putea fi capabili să abordăm problema felului în care dimensiunea Duhului (*i.e.* pnevmatologie) este implicit prezentă în orientarea noastră existențială în lume și în intenționalitatea științifică (adică dincolo de intenționalitatea

logică). Această intenționalitate profund subiacentă a subiectivității umane, care formează (prin analogie cu pnevmatologia din hristologie) fundamentul tuturor evenimentelor atunci când conștiința umană percepe structura logică a lumii, a fost deja numită „intenționalitatea spiritului" sau intenționalitate de tip spiritual.

Să facem o ilustrare a modului în care înțelegerea noastră cu privire la întruparea Logosului este influențată de către Duhul Sfânt pentru a transfera această mișcare teologică mai târziu în dialogul dintre teologie și știință. Prezența Duhului în cunoașterea pe care o avem despre Fiul nu este disponibilă la același nivel cu Întruparea Logosului în interiorul spațiului și timpului. Pentru că Duhul nu este întrupat în felul în care s-a întâmplat la Întruparea Fiului, adică prezența și acțiunea Sa nu pot fi descrise prin modalități concrete și obiectivități structurate ale spațiului și timpului. Duhul se folosește aici de un oarecare anonimat.[129] Aceasta implică faptul că înțelegerea prezenței Duhului Sfânt se petrece atunci când conștiința umană trebuie să chestioneze propria capacitate de a mărturisi, de a înțelege evenimentul-Hristos și de a-l interpreta ca singurul punct de acces nu doar către Fiul, ci, de fapt, către Tatăl și Duhul Însuși. Pe de o parte, prezența Duhului Sfânt nu este mediată de nimic legat de spațiu și timp; pe de altă parte, înțelegerea sinergiei din lucrarea Tatălui și Fiului împreună cu Duhul Sfânt provine din întregul șir de evenimente, prin Creație, Întrupare, Înviere și Cincizecime. Vedem dar că Duhul Sfânt, spre deosebire de Fiul, este legat de realitățile spațiului și timpului numai *indirect*, în măsura în care este cel care este cu Fiul, pe Care îl cunoaștem prin Întruparea care a avut loc în spațiu și timp.[130]

De vreme ce Întruparea s-a petrecut în realitățile spațio-temporale, felul în care înțelegem întregul eveniment-Hristos este

---

[129] Asemănător acelui anonimat al său în comunitatea Sfintei Treimi a fost discutată de V. Lossky (1997), *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, p. 74.

[130] Vezi mai multe discuții în T.F. Torrance (1996), *Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*, Edinburgh, T&T Clark, pp. 98–111.

inevitabil legat din punct de vedere antropologic de imagistica prezenței lui Dumnezeu printre noi, prin unirea cu natura umană. Într-un fel, mintea omenească, care gândește la evenimentul-Hristos, folosește atitudinea naturală cu privire la acest eveniment, proiectându-l, prin urmare, în modalitățile lumii empirice aflate în spațiu și timp. Ea vede acest eveniment întâmplându-se în condițiile lumii, în ciuda tuturor nuanțelor mistice care îl înconjoară. Întreaga logică a mișcării noastre atente către Logosul lui Dumnezeu merge pe o cale aflată în interiorul lumii, adică în interiorul categoriilor spațiu și timp. Mesajul patristic pătrunde aici ca un avertisment în discursul teologic, stabilind hotarele oricărei transcendențe din lume către Dumnezeu. Apofatismul suspendă norma gândirii noastre chiar și cu privire la Întruparea însăși, pentru că ne oprește să gândim și să vorbim prea mult despre „cum" s-a petrecut Întruparea.[131] Această suspendare a intenționalității „naturaliste" cu privire la taina Fiului întrupat al lui Dumnezeu este însoțită de apariția unei intenționalități paralele, foarte confuză și greu de observat, direcționată către evenimentul-Hristos nu ca fapt cu totul fizic și istoric, ci ca dat existențial și mistic din interiorul subiectivității umane.[132]

---

[131] „Nici prin obiectivitatea discursului rațional, nici prin structurile categoriilor conceptuale nu este posibil să interpretăm faptul contradictoriu din punct de vedere logic al Întrupării lui Dumnezeu, sau să supunem înomenirea Cuvântului definițiilor precise." (Yannaras, *On the Absence and Unknowability of God*, p. 94.)

[132] Prezența acestei noi „intenționalități" poate fi detectată analizând paradoxul spațial al Întrupării care a fost discutat de către Torrance în *Space, Time and Incarnation.* Datorită acestei intenționalități spațiul nu se vede ca o organizare fizică particulară a lucrurilor „prezente în prezență", ci ca o condiție specială și un mediu al comuniunii cu Dumnezeu, astfel încât spațiul, în calitate de mediu, să se arate, dar în condițiile absenței sale empirice. De fapt, paradoxul Întrupării conduce o minte contemplativă fenomenologică către vederea dincolo de facticitatea expunerii spațiale a universului și către căutarea unui răspuns la chestiunea privitoare la principiul (*logos*) subiacent și formativ al spațiului, adică o conduce către transcenderea spațiului.

Schimbarea intenţionalităţilor indică faptul că există cineva sau ceva dincolo de imagistica pură a evenimentului-Hristos, care iniţiază nu numai înţelegerea acestui eveniment, ci şi evenimentul însuşi în desfăşurarea lui în istorie. Imediat ce conştiinţa noastră se confruntă cu o întrebare ca „De ce este posibilă contemplarea evenimentului-Hristos?“, corespondentul noematic al acestei întrebări se divizează. Pe de o parte, conştiinţa umană înţelege prin credinţă că trebuie să existe un oarecare fundament discret prezent dincolo de evenimentele din jurul Întrupării, dat fiind că s-a petrecut în structurile spaţiului şi timpului; pe de altă parte, acest fundament se comportă ca singurul martor de nădejde la ce s-a întâmplat cu adevărat, întrucât niciuna dintre părerile omeneşti despre ce s-a întâmplat nu poate fi susţinută. Pe de o parte, înţelegerea omenească este direcţionată către lume, în care Întruparea s-a produs la naşterea lui Iisus Hristos; pe de altă parte, aceeaşi minte contemplativă intuieşte că, în ciuda facticităţii contingente a Întrupării în categoriile spaţiului şi timpului, trebuie să existe o „logică“ transmundană în ceea ce s-a întâmplat: înţelegerea direcţionează mintea nu către evenimentul însuşi, ci către fundamentul său ascuns, care nu este dat empiric şi a cărui fenomenalizare nu e nicidecum posibilă.

Istoria ne scoate în evidenţă faptul că sensul de bază a ceea ce s-a întâmplat în evenimentele empirice legate de Hristos a fost arătat apostolilor şi, prin ei, Bisericii, numai după Cincizecime, când Persoana Duhului Sfânt a deschis sensul acelei taine către umanitate. În dorinţa sa de a înţelege taina lui Hristos, sufletul credincios îşi dă seama că cunoaşterea Fiului este posibilă şi descoperită nouă în Duhul, acţionând ca „prezenţa lui Dumnezeu transparentă şi neobiectivabilă“, care ne coordonează cu întreaga scurgere a timpului din univers şi cu înţelesul suprem al evenimentului Întrupării. Aceasta este intenţionalitatea Duhului care direcţionează subiectivitatea umană către acea „prezenţă a lui Dumnezeu transparentă şi neobiectivabilă“ (ca „obiect“ al intenţiei sale) ce stă la baza facticităţii existenţei noastre întrupate, arhetipul etern al acesteia fiind Întruparea Logosului lui Dumnezeu în

Iisus Hristos. Se poate spune că această intenționalitate este căutarea Duhului prin „cunoaștere" existențială și precategorială referitoare la El și astfel este implantată în credința existențială.

Dificultatea articulării intenționalității spirituale constă în faptul că Duhul nu este prezent în mod explicit: El nu dă mărturie despre Sine în același fel în care nu se face cunoscut în evenimentul-Hristos (deși este inițiatorul și martorul acestuia). Duhul Sfânt nu ni se arată (fenomenalizează) explicit, dar arată Chipul Fiului, în Care arată Chipul Tatălui. Ne oferă „lumina lui Hristos", în prezența căreia putem discerne lumea și relația cu Dumnezeu. După cum spunea Irineu de Lugdunum, Hristos le recapitulează pe cele cerești și pe cele pământești, „unind astfel pe om cu Duhul, și i-a dat Duhului să fie capul omului, pentru că prin Duhul Sfânt vedem, auzim și vorbim"[133]. Prin intermediul acestei lumini a lui Hristos, Duhul Sfânt ne conduce către Dumnezeirea lui Hristos, în acord cu care se formează toată cunoașterea pe care o avem referitor la Dumnezeu-Treime.

Vedem că raportarea la Întruparea Logosului lui Dumnezeu ne oferă unele tipuri de relație între divina umanitate și întregul univers, prin Dumnezeu, și ne arată cum întreaga natură este percepută ca având-și sfârșitul și finalitatea în Hristos-Logosul, care comunică tuturor lucrurilor ordine și armonie. În ce privește Duhul, nu ni se permite să abordăm noțiunea legată de acesta într-un mod asemănător, ca principiu subiacent și formativ care se împărtășește ființelor umane din afara Sa. Mai curând trebuie să gândim Duhul ca pe cel ce actualizează unirea Sa cu Logosul în creație, astfel încât prin puterea Duhului mințile umane primesc cunoașterea referitoare la Logosul întrupat și unit cu Hristos datorită lucrării Sale înnoitoare. Duhul este așadar cel ce actualizează percepția noastră despre locul pe care îl avem în lume, purtarea arhetipului Fiului lui Dumnezeu în noi, astfel văzând prin El pe Tatăl și pe Duhul Însuși. Ceea ce știm

---

[133] Irenaeus of Lyon, *Against the Heresies*, V.20.2, în H.U. von Balthasar (ed.) *The Scandal of the Incarnation*, p. 55.

despre Dumnezeu, știm de la Hristos, dar cunoașterea aceasta ne este dăruită de către Duhul, care interiorizează cunoașterea lui Dumnezeu în noi. Inițiind în noi cunoașterea evenimentului-Hristos în Duhul, Duhul actualizează în noi mărturia lui Dumnezeu despre Sine Însuși. Prin această mișcare a Duhului umanitatea este capabilă să aibă acea licărire a Adevăratei Lumini care ne permite să transcendem granițele propriei subiectivități, să-i respingem egocentrismul, promovat atât de mult în cultura modernă, și să ne întoarcem la gândirea și cunoașterea lui Dumnezeu.

Intenționalitatea de tip spiritual în fenomenalizarea nașterii: tipologia creștină

Preocuparea față de facticitatea contingentă care este însoțită de apariția intenționalității spirituale poate fi explicată într-un fel puțin diferit prin paralela dintre problema fenomenologiei nașterii și sensul de bază al Nașterii lui Hristos.

Problema referitoare la naștere este aceea a modului în care să-mi înțeleg nașterea[134] când se prezintă ca un fenomen. Problema este că eu nu am văzut nașterea mea și trebuie să mă bizui pe relatarea părinților sau a altor martori pentru a încerca să percep nașterea, dar nu voi fi niciodată în stare să reconstitui evenimentul ca fenomen. Lucrul uimitor este că, deși nu este un fenomen care mi s-a dat, eu trăiesc mereu intenția de a privi nașterea ca fenomen care mi-a dat un început mie, identității mele, creșterii mele spirituale, în cele din urmă unicității mele ipostatice. Nașterea, ca premisă existențială, este mereu prezentă discret în toate acțiunile mele, care încearcă să o reconstituie pentru a accepta faptul că m-am născut fără consimțământul meu și nu pot schimba această situație. Într-un fel, nașterea poate fi percepută precum nesfârșita continuare a experienței

[134] Pentru simplitatea prezentării, voi folosi în acest subcapitol persoana I singular.

mele de viață, dar nu este accesibilă ca fenomen privirii mele directe. Incapacitatea de a înțelege propria naștere poate fi formulată ca un fel de paradox: nașterea îmi arată precis că propria origine nu-mi poate fi *arătată*. Cum mă poate deci nașterea ca fenomen, deși nu mi se arată deloc, afecta radical, în sensul că produce existența mea unică într-o întrupare ipostatică particulară și contingentă? Cum se poate arăta originea mea, prezentă în toate evenimentele ulterioare ale vieții, în așa fel încât să fie efectiv nedemonstrabilă? Răspunsul la aceste întrebări vine din înțelegerea faptului că această arătare are un caracter eshatologic, deoarece trecutul nașterii mele îmi este arătat numai prin *anticiparea* sa (ca intenție de a înțelege „cine sunt") direcționată către viitor. Nașterea mea are sens numai ca un „eveniment" care se fenomenalizează înzestrându-mă cu viitorul meu potențial, nedefinit. În calitate de fenomen nedemonstrabil, nașterea se descoperă ca „eveniment" care nu mi-a fost niciodată prezent sub aspectul prezenței (*i.e.* ca „prezență în prezență"), mereu încărcat deja cu trăsăturile celor trecute, dar niciodată depășite. Dar chiar și în „fenomenalizarea eshatologică" nașterea mea nu permite nicio demonstrabilitate în sensul comunicării: ea este un eveniment al ipostasului meu, care nu poate fi comunicat deloc, este ireproductibil și depășește orice așteptarea și previziune. În mod corespunzător, se poate spune că fenomenalitatea nașterii mele este consecință a faptului că se oferă într-un mod nemediat și nedemonstrabil.[135]

Analogia dintre facticitatea nașterii și cea a evenimentului-Hristos, după cum am discutat deja, se poate stabili prin raportarea la dogma Întrupării ca eveniment care nu a fost

---

[135] Vezi pentru mai multe despre fenomenologia nașterii M. Henry (2003), *De la phénoménologie. Tome I. Phénoménologie de la vie*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 123–142; Marion, *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*, pp. 41–44; (2003), „The event, the phenomenon and the revealed", în J.F. Faulconer (ed.), *Trancendence in Philosophy and Religion*, Bloomington și Indianapolis, Indiana University Press, pp. 87–105 (93–101).

provocat de nimic pământesc, ci de prezența anonimă a Duhului Sfânt, care formează, la credincioși, vederea evenimentului-Hristos ca experiere a lui Dumnezeu, nereductibilă și neafectată în facticitatea sa pură de nicio operațiune a minții discursive. Imaginea nașterii noastre prin arhetipul din Hristos ne permite să presupunem că procesul însuși de fenomenalizare a nașterii direcționate către viitor este el însuși inițiat de un fel de intenționalitate eshatologică și conduce cercetarea referitoare la originea noastră și a universului către viitor. Această intuiție poate fi confirmată prin raportare la Naștere și la parabolele despre Împărăție.

Într-adevăr, Apostolii și Biserica au afirmat în mod extrem de clar că Nașterea lui Hristos, pe lângă faptul că s-a petrecut la un moment dat în istoria lumii, a conținut un mesaj ascuns despre Împărăția veșnică pe care Hristos o deschide omului și pe care nimeni nu o mai poate închide după El (Matei 2,2; Luca 1,32-33; 2,11-12). Întruparea Logosului în carne a fost o manifestare a sfârșitului veacului celui vechi și începutul unuia nou, condus către și de către „logica" Împărăției lui Dumnezeu, un veac eshatologic prin sine. Punctul crucial în istoria lumii create a fost proclamat de către înger la Bunavestire: „Va fi mare și va fi numit Fiul Celui Preaînalt; și Domnul Dumnezeu îi va da tronul tatălui Său, David, și va domni peste casa lui Iacov pentru totdeauna; și Împărăția Sa nu va avea sfârșit." (Luca 1,32-33.)

Vedem astfel dualismul ascuns al evenimentului-Hristos. Pe de o parte, în aparența sa exterioară, evenimentul-Hristos, ca eveniment petrecut în condițiile naturii create, începe cu Nașterea lui Hristos, nașterea pruncului Iisus, și se extinde de-a lungul vieții Sale în trup și a învățăturilor către moartea pe Cruce. Pe de altă parte, evenimentul-Hristos exprimă în mod enigmatic planul mântuirii omului, promisiunea lui Dumnezeu către om și Împărăția Sa. Mesajul ascuns al Nașterii lui Hristos este așadar deschiderea Împărăției lui Dumnezeu, care în supremația sa cerească nu mai este inaccesibilă omului; ființa umană, în ciuda condiției sale naturale și a facultăților limitate, poate spera „să vadă și să audă" mesajul Împărăției prin Duhul. Aspectul exterior al

Nașterii lui Hristos, concepția și nașterea Sa, au fost înconjurate de evenimente extraordinare. Nașterea lui Hristos a fost o taină mai presus de înțelegere. Mesajul ascuns al Nașterii, exprimat ulterior de către Hristos prin parabola Împărăției, a fost o taină, neaccesibilă tuturor, dar deschisă de către Hristos Însuși ucenicilor Săi. Pentru mulți, parabola Împărăției a fost un fel de înțelepciune enigmatică, același tip de taină ca și faptul extraordinarei nașteri a lui Hristos. Și când ucenicii L-au întrebat ce înseamnă acea parabolă, a zis: „Datu-vi-s-a să știți tainele Împărăției lui Dumnezeu; dar pentru ceilalți sunt în pilde, astfel încât văzând să nu poată vedea, iar auzind să nu poată înțelege" (Luca 8,9-10)[136].

Mesajul Împărăției manifestat prin nașterea lui Hristos din Betleem indică o taină de necrezut a unirii omului cu Dumnezeu în Hristos, omul care s-a născut în Palestina și Dumnezeu care, fiind în trup, nu a încetat să fie prezent în mod ipostatic în întregul univers, al cărui conducător este, oferindu-i ordine și armonie. Fiind în Palestina, El era și în Împărăție, despre care își învăța ucenicii. Din această cauză, atunci când afirmăm că întruparea recapitulează întreaga creație, afirmăm și că întreaga creație este recapitulată din perspectiva Împărăției lui Dumnezeu: în întruparea lui Hristos se descoperă sensul intervalului temporal al universului creat, începând de la „început", când universul a fost creat și modelat să fie pregătit să-L primească pe Dumnezeu în trup, și terminând cu „sfârșitul", adică cu epoca care va să vină, viitorul eshatologic al Împărăției.

Indicând către epoca ce va să vină, în parabolele Sale Hristos îi încurajează pe ucenici și pe toți creștinii să nu se preocupe de probleme legate de facticitatea nașterii Sale, să nu pună întrebări de genul „De ce?" și „Cum?". De vreme ce întregul interval al istoriei este recapitulat de către El, facticitatea venirii Sale în lume nu are nicio importanță în termeni de spațiu și timp, însă are importanță ca deschidere a Împărăției, a cărei prezență transfigurează

---

[136] Vezi mai multe despre Împărăție, Matthew the Poor (1984), *The Communion of Love*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, pp. 65–78.

aici și acum, trecut și prezent, în așa fel încât toate își primesc semnificația supremă din viitor.

Această învățătură creștină poate fi considerată o tipologie a nașterii fiecăruia dintre noi: preocuparea față de facticitatea contingentă a nașterii și cauzele subiacente ale existenței întrupate direcționează persoana către izvorul sensului, care nu este în trecutul lor fizic și biologic, ci în viitor. Cu alte cuvinte, fundamentul facticității nașterii cuiva nu provine din anumite circumstanțe familiale în planul lumii, ci din viitorul care este devenire împlinită și potențialitate a mântuirii.

Tot ce i-a învățat Hristos pe ucenici prin parabole a fost înțeles de către aceștia prin acțiunea Duhului asupra lor la Cincizecime. Astfel, începutul Împărăției lui Dumnezeu și anunțarea unei noi ere prin evenimentul Nașterii au fost inaugurate de același Duh care a inițiat, prin acțiunile Sale, intrarea Logosului în istorie. Într-un mod similar, vederea tainei nașterii cuiva desfășurate prin mișcarea către viitor, adică în perspectiva devenirii unei persoane și a mântuirii potențiale, este inițiată de către Duhul Sfânt, Care activează în subiectivitatea umană intenționalitatea eshatologică numită de noi deja intenționalitate de tip spiritual.

Duhul Sfânt în dialogul dintre teologie și știință: de ce are nevoie sinteza lor de o dimensiune eclezială

La acest stadiu al discuției noastre despre distincția dintre intenționalitățile de tip logic și cele de tip spiritual ale subiectivității umane am dori să introducem un element final care împlinește scurta expunere despre starea teologiei în dialogul său cu știința. Încă o dată, va trebui să conchidem că discursul teologic, spre deosebire de orice activitate științifică sau filosofică, implică invocarea intenționalității spirituale, care, pentru a fi împlinită, presupune intrarea în dimensiunea eclezială. Diferența fundamentală între activitatea științifico-filosofică și teologie se bazează pe modalitățile prezenței Harului Duhului în ele.

Pentru a arăta clar ce se înțelege prin diferența menționată, să începem prin afirmarea faptului că animarea intenționalității logice direcționate către lume, lumea fiind aici percepută altfel decât ca un set de aparențe incoerente, implică un anumit har care face posibilă vederea lumii întregi prin chipul Logosului lui Dumnezeu. Exclamației faimoase a lui Einstein că cel mai uimitor aspect al universului este faptul că este conceptibil i se poate răspunde afirmând că pentru a concepe universul este nevoie de Har. Dar acest Har, fiind un dar al Duhului Sfânt, rămâne anonim și impersonal în fiecare dintre cei ce cunosc, fiind prezent, teologic vorbind, la nivelul *energiilor divine*. Acest har din energii i-a fost dat omului de către Creator pentru ca omul să poată să-L cunoască prin creație.[137] Acest har a fost fundamentul întregii cunoașteri și filosofii care au început în Grecia antică. Atunci se poate pretinde că orice ascensiune științifico-filosofică spre Dumnezeu, adică orice descoperire a prezenței divinului în lume și în gândirea umană, poate fi considerată o lucrare paraeuharistică, în sensul că este însoțită mereu de invocarea Harului, fără de care nicio cunoaștere nu este posibilă. Totuși, această invocare, fiind o înclinație a chipului divin din umanitate, este prezentă în spatele intenționalității logice, dar nu e articulată întotdeauna. Pentru a explica acest Har în cercetarea științifică, adică pentru a deveni conștienți de fundamentul facticității intenționalității logice sau al facticității cunoașterii, un prim pas ar fi expunerea dimensiunii pnevmatologice a dialogului dintre știință și teologie. Acesta este motivul pentru care întreaga noastră discuție referitoarea la intenționalitatea de tip spiritual poate fi considerată o anumită încercare de a articula acel Har al Duhului Sfânt care este prezent în spatele abordării științifico-filosofice a lumii. Căutarea prezenței Duhului prin intermediul științei și filosofiei înseamnă mai întâi a redescoperi umanitatea din spatele științei, într-un sens cât se poate de serios: nu printr-o

---

[137] St Athanasius (1998), *On the Incarnation*, 14, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, p. 42.

simplă afirmaţie că toate teoriile ştiinţifice sunt creaţii mentale, ci prin a descâlci intenţionalităţile implicate în diferite articulaţii ale lumii din ştiinţă şi teologie. Practic, aceasta implică faptul că ştiinţa — şi activitatea ştiinţifică în general — trebuie însuşită nu prin analizarea conţinutului teoriilor sale şi a pretenţiilor lor de realitate (care se presupune că pot fi puse în antiteză cu anumite idei teologice), ci mai curând printr-un fel de „deconstrucţie" a noţiunilor sale teoretice pentru a descoperi structurile conştiinţei umane intenţionale (al cărei corespunzător este interpretat de ştiinţă ca lume obiectivă) şi capacitatea integratoare de susţinere a prezenţei chipului divin din ea şi de a conferi acest chip lumii. Când menţionăm prezenţa chipului divin în subiectivitatea umană presupunem că datorită acestei prezenţe această subiectivitate nu este ceva ce creează o imagine haotică a realităţii, conţine în sine „har" pentru că face realitatea armonioasă şi frumoasă. Coerenţa lumii, aşa cum apare prin articularea conştientă din subiectivitatea umană, este un fapt contingent, dar această contingenţă are origine divină: este prezentă ca dar al harului pentru a coexista în coordonare cu lumea şi pentru a fi capabil să exprime această coordonare, făcând lumea inerentă ipostasului umanităţii. Acest „har" indică cu siguranţă dincolo de conştiinţa-din-lume (contingentă în sine), adică înspre dimensiunea nelumească, de unde legătura dintre conştiinţă şi ceea ce ea abordează ca obiect al intenţiei şi tematizării sale este efectiv actualizată în contingenţa sa creată întrupată. Categoriile cunoaşterii care ne permit să descoperim frumuseţe şi armonie în creaţia bună a unui Dumnezeu bun nu sunt ceva inerent sferei subiectivităţii transcendentale; cunoaşterea este *în noi*, dar nu este *de la noi*. Fiinţa umană are parte de cunoaşterea ca de o anumită împlinire a întrupării logosului ei (*i.e.* principiul umanităţii divine), a cărui semnificaţie literală este de a conferi umanităţii capacitatea de a contempla *Lumina lui Hristos*. În acest caz, orice afirmă mintea umană ca „natură" sau „lume" conţine, prin însăşi construcţia sa ontologică, Lumina lui Hristos; scriitorii

patristici au afirmat acest lucru într-un mod diferit, spunând că natura primește sensul, scopul și finalitatea ei de la Hristos.

Așadar, nu este greu să ne dăm seama că dacă subiectivitatea se retrage (în mod voit sau nu) din acest Har (chipul divin), întreaga armonie a lumii se prăbușește în haosul senzațiilor fizice și al imaginației. De aceea teologia se preocupă mereu de lumea noastră, în care umanitatea ipostatică a fost introdusă de puterea Duhului Sfânt și Harul este accesibil. Orice speculație în care ființa umană nu este prezentă este de fapt o speculație despre un univers fără Har și, ca atare, este golită de orice conținut și sens ontologic. Aceasta nu ar putea fi decât o indicație către lumi inteligibile posibile a căror semnificație existențială este neclară.

Dat fiind ceea ce am spus, executarea medierii dintre știință și teologie este posibilă prin dezvăluirea „prezenței harului" în teoriile științifice, cu ajutorul „întoarcerii" referințelor lor obiective către structurile subiectivității umane, care face dovada prezenței harului și se raportează la sursa supremă a acestui Har, Dumnezeu. Totuși, detectarea prezenței harului prin cercetare științifică și filosofică nu epuizează dimensiunea pnevmatologică a dialogului știință-religie. Nicio cercetare științifică și reflecție filosofică nu sunt complete din punct de vedere teologic fără a-și înțelege *telos*-ul în contextul „sarcinilor infinite" ale umanității, adică fără dimensiunea eshatologică a acestor activități. Dar aceasta poate fi dezvăluită numai în mod euharistic, prin invocarea Persoanei Duhului Sfânt. Intrăm aici într-o nouă fază a discuției noastre, care cere o distincție subtilă a modalităților prezenței Duhului Sfânt.

Să reamintim cititorului că teologia ortodoxă susține transcendența lui Dumnezeu la nivelul ființei (*ousia*), și prezența Sa în lume la nivelul energiilor Sale necreate (*energeia*). În cest sens, trebuie să facem o distincție subtilă între Duhul Sfânt ca Ipostas al Treimii, ca persoană adică, și Duhul Sfânt ca prezență prin Har, adică în energiile comune tuturor Ipostasurilor divine. Distincția are o importanță fundamentală, deoarece teologia afirmă că prima intrare a Duhului în istorie s-a petrecut la adunarea

apostolilor de la Cincizecime, adică la evenimentul care a pus bazele Bisericii pământești. Dacă știința crede că se ocupă cu legi fizice universale și cu structuri logice ale lumii, orice intuire a Duhului Sfânt ca prezent în univers înainte de Cincizecime trebuie să exprime foarte clar că aceasta îl indică pe Duhul ca manifestat prin energii, și nu prin intrarea Sa ipostatică în istorie. Cu alte cuvinte, înainte de Cincizecime, Duhul Sfânt nu a fost prezent în iconomia divină personal sau în mod special. Lumea și umanitatea au fost create de Dumnezeu și însuflețite de Duhul (Facerea 1,2), dar Duhul Sfânt ca Persoană nu a fost prezent în istorie direct, ci a fost *prezent prin energia care aparține tuturor Persoanelor Sfintei Treimi, dar în absență ipostatică.*

Problema importantă acum este: în ce mod este specificitatea istorică a evenimentului de la Cincizecime importantă pentru înțelegerea dimensiunii pnevmatologice a dialogului știință-religie? Aici ne confruntăm cu o dublă problemă: pe de o parte, este problema diferenței dintre, să zicem, cunoașterea umană a universului înainte de Cincizecime și după; pe de altă parte, dacă Cincizecimea este manifestarea intrării Ipostasului Duhului Sfânt în istoria umană, problema este dacă Acesta este prezent constant în mod ipostatic în istorie de atunci încoace sau, dimpotrivă, nu este constant prezent în istorie și doar acționează *asupra* istoriei, în *evenimente ecleziale*, care Îl invocă prin recrearea liturgică a evenimentului Cincizecimii. În funcție de acceptarea unuia dintre aceste puncte de vedere, se ajunge la două viziuni diferite asupra rolului pnevmatologiei în dialogul știință-religie.

Există viziuni alternative referitoare la modurile în care Duhul Sfânt este legat de istorie în teologia ortodoxă recentă. Convingerea lui Florovski era că „în ziua Cincizecimii, Duhul Sfânt a pogorât peste Biserică... A intrat în lume pentru a locui cu noi și pentru a acționa mai deplin decât o făcuse până atunci... Duhul Sfânt a pogorât o dată și pentru totdeauna."[138] „Pogorârea

[138] Florovsky, „The Catholicity and the Church", p. 37.

Duhului a fost o revelație supremă. O dată pentru totdeauna, în « taina înfiorătoare și de nepătruns » a Cincizecimii, Duhul-Mângâietor intră în lumea în care nu fusese încă prezent în așa fel încât acum începe să sălășluiască și să locuiască în ea."[139] Astfel, potrivit lui Florovski, Duhul Sfânt *se află constant în lume* de la Cincizecime. Aceasta ar putea ridica întrebarea rezonabilă de ce, în acest caz, dezvoltarea teologiei nu a condus la o intrare a unei idei neopatristice în istorie, mai devreme sau mai târziu. Trebuie să spunem că prezența Duhului printre noi ar trebui tratată ca răspuns personal la nevoile oamenilor, exprimate prin intensitatea rugăciunii și invocării lor. Aceasta înseamnă că răspunsul Duhului către noi, în maniera articulării de către teologia secolului XX a unei sinteze neopatristice, s-a petrecut exact atunci când plângerile similare ale Bisericilor suferinde au fost ascultate de către Duhul și când condițiile spiritului uman creat au fost acelea care au permis răspunsului Duhului să pătrundă în înțelegerea părinților moderni ai Bisericii.

Dacă Duhul Sfânt este prezent constant în istorie, atunci se poate presupune că teleologia rațiunii umane, așa cum se descoperă în progresul științific, poate imita teleologia Duhului care animă creația și o conduce către autoafirmare prin cunoaștere și explorare. În acest caz, cercetarea științifică poate fi înțeleasă nu doar ca lucrare paraeuharistică (ce se ocupă, prin investigarea structurii-*logos* a universului, cu parainvocarea Duhului prin Har), ci ca una de-a dreptul euharistică. Se poate deci argumenta că cercetarea științifică ar fi un fel de lucrare teologică, astfel încât ar putea imita în mod potențial instituțiile ecleziale și, prin aceasta, Biserica tradițională ar fi opțională pentru afirmarea adevărului în Duhul.

Se poate vedea că un punct de vedere alternativ, potrivit căruia *Duhul acționează asupra istoriei* prin evenimentele liturgice, susținut de către J. Zizioulas, se află în opoziție față de afirmațiile

---

[139] G. Florovsky (1972), „The Church: Her nature and task", în *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, pp. 57–72 (63).

lui Florovski referitoare la prezența constantă a Duhului în istoric. Zizioulas se opune energic oricărei încercări de a contopi Duhul cu istoria, adică cu intrarea Sa în canalele acesteia. Dacă Florovski imaginează o perpetuare istorică a unicei Cincizecimi[140], pentru Zizioulas „pătrunderea eshatologică nu este o dezvoltare istorică ce poate fi înțeleasă logic sau prin experiență; este o *coborâre verticală* a Duhului Sfânt, prin *epicleză* — acea epicleză care este atât de fundamentală și caracteristică liturghiei ortodoxe — care transfigurează « veacul prezent » și-l transformă în Hristos într-o « nouă creație »"[141]. Aceasta înseamnă că împrejurările de la Cincizecime sunt necesare pentru orice acțiune a Bisericii, iar prezența ipostatică a Duhului în lume poate fi invocată prin acțiunea liturgică. În acest sens, Duhul acționează *asupra* istoriei, da nu este *în* istorie. Această viziune teologică are consecințe serioase pentru înțelegerea istoriei ca atare: istoria se prezintă nu ca un șir alegoric de evenimente, care se desfășoară dinspre trecut către viitor, ci ca un singur „eveniment" al umanității, evenimentul-omenirii, integrat și împlinit din Veacul ce va să vină. Într-un fel, fiecare celebrare penticostară din Liturghie produce invocarea integralității istoriei, așa cum este aceasta descoperită umanității, prin acțiunea Duhului Sfânt asupra sa. Istoria bisericească, patristică, în calitate de istorie, este astfel invocată nu doar prin simpla amintire a trecutului, ci mai curând ca amintire a viitorului. O sinteză neopatristică poate fi văzută ca o nouă invocare a experienței Părinților prin intermediul viitorului și pentru viitor, astfel încât ideea subiacentă și transformatoare a acestei sinteze este de a anticipa trecutul cu scopul reînnoirii prezentului.

---

140 Florovsky, „The Catholicity and the Church", p. 45.

141 J. Zizioulas (1967), „La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain", *Contacts*, 19, 83-92 (91). (Această traducere a fost citată din McPartlan, *The Eucharist Makes the Church*, p. 214. Vezi mai multe despre diferența dintre pozițiile lui Florovski și Zizioulas în aceeași carte, la pagina 59).

Dacă Duhul Sfânt nu este prezent constant în istorie, și *acționează asupra istoriei* prin invocarea din evenimentele liturgice, se vede imediat rolul exclusiv al Bisericii în afirmarea Duhului și insuficiența fundamentală a științei de a atinge singură adevărul, adevărul în Duhul. Instituțiile științifice trebuie așadar completate de cele ecleziale, iar experierea științifică și filosofică a Divinului este total incompletă fără contextul euharistic prin care Cincizecimea este făcută prezentă și Duhul Sfânt acționează *asupra* istoriei. În acest caz, orice experiere mistică personală a lui Dumnezeu prin contemplarea armoniei și frumuseții universului trebuie plasată în contextul eclezial al Liturghiei, pentru a asigura prezența Harului în ea. Dacă Duhul acționează asupra istoriei prin evenimentele istorice, teleologia intrinsecă a științei (dacă există) nu urmează neapărat „teleologia" Duhului. În acest sens, din perspectiva progresului general al spiritului uman semnificația științei nu poate fi înțeleasă numai pe baza unor prezențe științifice și filosofice, fără una teologică susținută de experierea lui Dumnezeu în comunitățile ecleziale și în viața rugăciunii personale.

4

Dialogul dintre teologie și știință: centrat pe om, în opoziție cu cel centrat pe natură

Toate întrebările despre rațiunea umană... sunt eliminate din științe... Totuși, dacă mintea umană sau raționalitatea sunt fie trecute cu vederea, fie explicate într-o manieră naturalistă, științele însele devin neinteligibile. De vreme ce sunt produse și creații ale minții umane, temeliile pe care se sprijină, semnificația metodelor și realizărilor lor și limitările legitimității lor nu pot fi aduse la lumină raportând rezultatele la activitățile mentale care le generează și produc.

Gurwitsch (1966),
Studies in Phenomenology and Psychology, pp. 399–400

Studiind formele obiectivității asumate a fi prezentă în natură, se pot totuși contura formele subiectivității care sunt presupuse. Cercetarea de acest fel trebuie să purceadă după metoda fenomenologică, scopul acesteia fiind descoperirea polului noetic, ce constituie, împreună cu cel noematic, structura intenționalității noetice-noematice (subiect-obiect), în care forma întrebării și cea a răspunsului se determină, în mod natural, una pe alta.

P.A. Heelan (1972),
„Nature and its transformation", *Theological Studies*, 1, p. 486

Introducere

Am explicat deja în capitolul anterior că, datorită faptului că teologia și știința constituie tipuri de activitate diferită a subiectivității umane, problema medierii dintre ele este una referitoare la unitatea și integritatea experierii umane a existenței, care, datorită poziției ambivalente a umanității în ființă, pare a fi într-o stare de ruptură. Totuși, se simte în mod intuitiv că dacă teologia

și știința nu sunt văzute ca afirmații despre fapte, ci ca experiențe existențiale diferite, aparenta diferență dintre teologie și știință devine un incident curios, ce poate fi vindecat printr-o analiză a premiselor antropologice ale viziunilor teologică și științifică. În capitolul anterior am încercat să subliniem specificitatea facultăților cognitive și a modurilor subiectivității umane implicate în percepția teologică. În acest capitol, vom face același lucru referitor la știință. Preocuparea noastră de bază va fi să analizăm știința fenomenologic, pentru a afirma prezența discretă a umanității în spatele tuturor afirmațiilor despre realitate. Teologia insistă asupra esenței ipostatice în mod fundamental ireductibile a oricărei experiențe personale a lumii în parte, dar presupune un fel special de intersubiectivitate, numit catolicitate (conciliaritate, sau, cu un termen slavon, „sobornicitate"), care stabilește o bază comună pentru comunicarea dintre ele; știința, tematizând lumile experienței personale, elimină orice specificitate ipostatică și descoperă unitatea lor la un nivel de consubstanțialitate a subiecților umani. În vreme ce teologia, insistând pe prioritatea dimensiunii personale în existența umană, nu refuză lumea și natura umană ca parte a esențialității lor, știința, bazându-se pe logica intrinsecă a progresului, trebuie să folosească toate persoanele umane individuale ca instrumente, ignorând fiecare viață umană în calitate de existență valabilă prin sine. Vedem aici că înțelegerea ontologiei condiției umane ca existență întrupată este diferită în teologie și în știință. Astfel, scopul medierii între teologie și știință este restaurarea unității acestei înțelegeri.

Sarcina practică imediată este aceea de a restabili statutul de personeitate ca prioritate ontologică de la care știința pornește. Am dori să reamintim cititorului că uitarea personeității în știința contemporană nu este ceva absolut nou și tipic vremurilor noastre. Una dintre presupozițiile de bază ale tradiției intelectuale europene (în devierea sa de la creștinism) este aceea că natura umană sau fenomenul uman este parte a unei singure realități a unei Naturi atotcuprinzătoare. Mai mult, aparentul caracter atotcuprinzător al metodelor fizicii, de exemplu, este transferat

la antropologie și creează o nouă convingere, și anume aceea că se poate înțelege în mod exhaustiv semnificația existenței umanc prin metodele științelor naturale. Din acest motiv, Natura, în general, și natura umană, ca parte a ei, au fost concepute în mod implicit ca obiecte prezente-în-conștiință. În acest caz, realitatea Naturii era colecția lucrurilor și obiectelor oferite acestei conștiințe prezente în mod anonim în facticitatea lor pură, iar treaba științei și a cunoașterii în general este să înțeleagă caracteristicile esențiale, universale și comune ale acestor obiecte. De vreme ce natura umană a fost considerată parte a Naturii în general, a primit trăsăturile lucrurilor obiect din Natură, a căror cunoaștere înseamnă cunoașterea caracteristicilor esențiale și comune ale ființelor umane, care au scopul de a defini această natură; întregul discurs despre umanitate a fost astfel redus la nivelul abilității silogistice de a predica natura umană ca împărtășire a atributelor fizice și biologice, cu totala ignorare a personeității ca alteritate radicală față de esență (ca nediferențiată în mod absolut) și existență unică în sensul sentimentelor, emoțiilor, relațiilor, convingerilor, credințelor etc.

Dificultatea majoră a acestei poziții naturaliste este aceea că predică natura umană ca fiind parte și fiind determinată de Natură în general, în timp ce această Natură poate fi atinsă numai din interiorul fragmentului ei particular, adică din interiorul naturii umane. În orice abordare naturalistă a umanității devine clar că dorința filosofică umană de a cerceta radical cunoștințele despre Natură (sau ființă) golită de orice presupuneri legate de ceea ce se urmărește nu poate fi atinsă deoarece filosofia este creată de ființe umane care nu pot fi excluse din punctul central și inițial al cercetării filosofice referitoare la Natură (sau ființă). Astfel, problema Naturii și a ființei umane în natură în mod special este în cel mai intim mod legată de problema *modului în care poate fi atinsă această ființă.* Este evident că înțelegerea acestei ființe poate fi atinsă numai din interiorul *experierii* a ceea ce suntem.

Abordăm acum chestiunea majoră a fenomenologiei existențiale referitoare la umanitate: ce este o astfel de ființă care se poate investiga pe sine ca realizare particulară a ființei în general? Această ființă este om, un mod particular de ființare, *existența umană* care îndeplinește această funcție. Fenomenologia existențială atribuie acestui termen, „existență", o semnificație specială, afirmând, de exemplu, că acest „termen" nu servește pentru a exprima faptul că ceva aparține cu adevărat domeniului lucrurilor existente, ci pentru a indica acel mod de ființare care este adecvat omului și îl constituie pe el ca ființă umană.

Umanitatea se poate descrie în termenii legăturii sale cu lumea și cu ceilalți: pe de o parte, toate ființele umane sunt distincte și separate în întrupările lor în lumi particulare și contingente, adică în personeitățile lor unice și nerepetabile; pe de altă parte, orice aspect al existenței este inconceptibil fără relație și deschidere către celălalt. Numai prin conștientizarea relației cu lumea și cu celelalte creaturi ipostatice ființele umane se pot înțelege pe sine, adică pot atinge conștiința de sine și-și pot articula personeitatea în termenii acestei relații. Astfel, ființarea ființelor umane este ființare-în-lume.[1]

Fenomenologia existențială consideră existența umană ca fenomen primordial, ca fapt inițial al oricărei filosofări despre lume, care nu poate fi redus la altceva sau demonstrat (în structuri discursive ale conștiinței) prin raportare la „exteriorul" acestei existențe. Aceasta este diferită față de teologie, care în „explicația" pe care o dă tainei existenței umane afirmă statutul de creatură al umanității, adică neconsubstanțialitatea cu Tatăl și, prin aceasta, faptul că existența umană este ipostatică (personală) și, deși este în lume (fiind întrupată), este inerentă Logosului lui Dumnezeu „prin care toate s-au făcut". Aceasta implică faptul că existența unei anumite persoane particulare nu este ceva inerent sau prezent latent în lume, ci reprezintă un eveniment (după cum spune Levinas, un eveniment al „întâlnirii

[1] Heidegger, *Being and Time*, p. 78.

existândului cu existentul"[2]) care începe *în* creație, dar nu este *din* ea.[3]

În ciuda diferențelor în tratarea umanității de către fenomenologia existențială și teologie, este clar că viziunile lor sunt formulate ca fiind radical diferite în comparație cu atitudinea științifică naturală care tratează umanitatea ca pe un lucru între altele. Aceasta presupune, în plus, că atât fizica, cât și teologia nu pot fi înțelese, în privința afirmațiilor despre lume și Dumnezeu, fără anumite intuiții precategoriale referitoare la ce sunt ființele umane și de aceea (când încercăm să mediem între teologie și știință) este extrem de important să afirmăm clar premisele antropologice folosite fie în știință, fie în teologie, și să subliniem implicațiile diferenței sau ale aspectelor comune ale acestor definiții pentru dialog.

Subiectivitate și existență

Fenomenologia existențială și tradiția existențială în general obiectează față de poziția științei moderne care plasează umanitatea doar în Natură, de parcă ambele ar exista în afara intuiției umane și în mod independent de aceasta. În loc să înceapă cu natura și apoi să vadă viața umană ca parte a sa, militează pentru procedura inversă, adică pentru vederea realității umane ca fapt primar al oricărei cercetări, în așa fel încât Natura să fie văzută prin prisma acestei realități. Aceasta implică faptul că nu doar că realitatea umană nu poate fi parte subordonată a Naturii, dar metodele care sunt folosite pentru a studia Natura nu sunt

---

[2] Levinas, *Time and the Other*, p. 43.

[3] În antropologia creștină, subiectivitatea umană este de neconceput fără întrupare, așa încât existența umană este constituită de unitatea trupului și a sufletului. Totuși, această unitate este înrădăcinată în taina ipostasului uman, care transcende lumea. Ființele umane nu sunt doar predispuse să-și transcendă propria subiectivitate în lume, dar au și capacitatea și voința de a transcende relația dintre subiectivitatea lor și lume, adică ființarea-în-lume.

aplicabile fenomenului umanității și al realității umane, pentru că nu e niciodată un „obiect“ prezent sieși, dat fiind că realitatea subiectivă nu poate fi niciodată „obiect-lucru“, în ciuda faptului că această subiectivitate este mereu asumată tacit în tot felul de obiectivități vag înțelese. Tradiția filosofică clasică trece cu vederea aceeași subiectivitate care, în tentativa ei de a subordona întreaga realitate unei singure Naturi uniforme, este îndepărtată „în spatele ecranului“ aparențelor diferitelor lucruri; trece cu vederea persoane cu deplinătatea vieții închise în experiența lor subiectivă interioară. Astfel, fenomenologia existențială insistă asupra faptului că semnificația supremă a Naturii poate fi aflată numai începând cu realitatea umană ca separată și diferită ca gen de domeniul naturii obiectivizate. Mijloacele de cunoaștere a realității umane sunt diferite și față de obiectele obișnuite. În loc să subordoneze realitatea umană și să o reducă la Natură în general, Natura este concepută ca subordonată și reductibilă la experierea umană a existenței.

Existența umanității este strâns legată de interioritatea conștiinței sale. Fenomenologia existențială spune că această conștiință este în mod fundamental o conștiință intențională. Dar afirmarea acestei interiorități ca o anumită definiție a ființei umane, adică autoafirmare sau autoconștientizare a eului, conduce în mod natural la dorința de a transcende sfera subiectivității pure, și aceasta cere întruparea conștiinței pentru a deveni ceva special și concret, adică plasarea într-un anumit spațiu și timp. Ființele umane se descoperă deja în lume, într-un anumit loc și într-un anumit timp, dar această ființare-în-lume nu este articulată de ele ca ceva conectat în mod necesar la subiectivitatea lor (atitudinea naturală). Cu alte cuvinte, ființele umane încearcă, prin intermediul propriei subiectivități, să găsească înțelegerea semnificației lor supreme, dar nu pot atinge acest obiectiv fără a transcende domeniul realității lor subiective imediate, astfel încât trebuie să depășească subiectivitatea înspre lume.

De vreme ce conștiința este mereu intențională, direcționată spre ceva ce nu este conștiință, existența ființelor umane este

întru câtva legată în mod intim de această intenţionalitate, pentru că presupune relaţia cu lumea, o *relaţie intenţională* în esenţa sa, care constituie fundamentul tuturor semnificaţiilor, asociată cu articularea naturii ca mod al acestei relaţii care „produce naturalul şi unitatea antepredicativă a lumii şi a vieţii noastre, evidente în dorinţele noastre, în evoluţia noastră şi în peisajul pe care îl vedem mai clar decât în cunoaşterea obiectivă şi furnizând textul pe care cunoaşterea noastră încearcă să-l traducă într-o limbă precisă"[4].

Implicarea fiinţelor umane în lume, accesul la lume şi la semnificaţiile sale îşi au cele mai adânci rădăcini în conştiinţă, care este *singurul mediu universal de acces.*[5] Totuşi, când afirmăm primatul conştiinţei ne referim la conştiinţa perceptuală, care stabileşte contactul cu realitatea din afara conştiinţei înseşi. Câmpul în care conştiinţa operează constituie lumea intimă a experienţei personale, sfera percepţiilor senzoriale şi semnificaţii imediate care formează fundamentul de care este nevoie pentru a construi lumea printr-o tematizare şi o conceptualizare ştiinţifică. Husserl a crezut că sarcina filosofiei este de a descoperi structurile lumii experienţei personale pentru a explica semnificaţia supremă a experierii realităţii. Este important să subliniem că, întrucât este într-o legătură complexă cu lumea, conştiinţa nu se reprezintă întru totul ca forţă responsabilă de structura semnificaţiei; pentru că, fiind responsabilă de constituirea semnificaţiei, este în acelaşi timp capabilă să perceapă semnificaţia. Putem spune din nou că semnificaţia nu este o funcţie a unei conştiinţe pure; este legată de lume, aşa încât semnificaţia şi lumea se întrepătrund. Fenomenologia se îndoieşte de legitimitatea tuturor afirmaţiilor referitoare la existenţa primei lumi preexistente fără fiinţe umane; dar neagă şi posibilitatea ca semnificaţia lumii, oferită odată cu semnificaţia omului, să-şi poată avea fundamentul în afara legăturii lumii şi a

---

[4] A. Merleau-Ponty (1962), *Phenomenology of Perception*, Londra, Routledge, p. xx.

[5] A. Gurwitsch (1974), *Phenomenology and the Theory of Science*, Evaston, Northwestern University Press, p. 12.

omului. Motivul acestei negări (care pune fenomenologia în antiteză cu teologia) se datorează insistenței pe primatul conștiinței perceptive, care este legată de lume. Celelalte facultăți ale ființei umane care le fac posibilă transcenderea relației ființării-în-lume nu sunt supuse interesului fenomenologic adevărat, dar, în același timp, sunt subiect al unei discuții critice foarte intense, în care fenomenologia clasică își depășește limitele.

În ciuda acestei diferențe față de teologie, fenomenologia face observația utilă că natura, ca realitate lumească articulată, are sens numai în contextul dialogului dintre conștiința umană și ceea ce e postulat de către conștiință. Dialogul cu alteritatea nearticulată a conștiinței dezvăluie în cele din urmă semnificația. Sub acest aspect trebuie menționat faptul că în anumite explicații științifice contemporane ideile fenomenologiei referitoare la esența dialogică a ceea ce înseamnă realitatea științifică sunt prezente în mod explicit. Să analizăm, ca un exemplu, cum a fost exprimat acest dialogism de către J. Kockelmans, care scrie că semnificația lumii apare în urma întâlnirii dintre om și lume și

> există numai într-o interacțiune între întrebare și răspuns. Găsim întrebarea în lume, dar este încă implicită și vagă. Prin intermediul răspunsului meu, care este el însuși o întrebare, prima întrebare devine mai acută, astfel încât un răspuns mai adecvat devine posibil. Semnificația apare într-o relație dialectică între om și lume, dar nu este posibil să spunem care dintre ele începe să „interacționeze“ și care dintre ele îi conferă sens celeilalte.[6]

---

[6] J. Kockelmans (1966), *Phenomenology and Physical Science*, Pittsburgh, Duquesne University Press, p. 53. Acest pasaj este asemănător ideilor de la maturitate ale lui J. Wheeler, care a afirmat că realitatea fizică se descoperă ca un complex evolutiv de semnificații în cursul interacțiunii dintre întrebări și răspunsuri pe care oamenii le adresează și la care primesc răspunsuri din „afară", considerată de către observatori ca realitate fizică și natură. (Vezi, de exemplu, J. Wheeler [1988], „World as system self-synthesized by quantum networking", *IBM Journal of Research and Development*, 32, 4-15 [5].)

Folosind terminologia teologică, se poate spune că atunci când definește existența umană ca ființare-în-lume, fenomenologia existențială afirmă o relaționalitate inerentă între om și lume, relaționalitate care constituie ontologia lor. Specificitatea cunoașterii ca mod de relaționare între om și lume poate fi descrisă ca o intenționalitate particulară a conștiinței întrupate, care se direcționează către lume, pe care o tratează ca existând în afara și în mod independent față de sfera subiectivității. Aceasta corespunde atitudinii naturale *cogito*-ului care disecă imediatețea ființării-în-lume, extrăgând din el numai modul „prezenței" sale față de conștiință. Totuși, exercițiul atitudinii naturale presupune un fel de „cunoaștere" preștiințifică, ca o conștientizare a mediului înconjurător în care subiectivitatea umană întrupată funcționează, dar care se „arată" în absența sa empirică. Husserl numește asta mediul lumii experienței personale, lumea experienței imediate netematizate și nearticulate la început, lume care constituie fundamentul oricărei idealizări și abstracții științifice.

Umanitatea în univers și atitudinea naturală

În ciuda unei anumite evidențe filosofice a faptului că cercetarea științifică implică, în toate dimensiunile sale, inteligență umană, astfel încât tot ce este afirmat ca urmare a observațiilor și măsurătorilor primește în cele din urmă semnificație și interpretare din partea factorului uman, știința modernă încă se mai confruntă cu ideea că realitatea, să zicem fizică, nu poate fi înstrăinată complet de actele unui intelect înțelegător. Știința urmează încă, în multe domenii ale sale, metodologia identificată istoric cu numele lui Descartes și care se bazează pe o separare strictă între lumea empirică și lumea ideilor sau, în termeni larg acceptați, între trup și suflet, obiect și subiect. Știința încearcă să stabilească un ideal de obiectivitate a teoriilor sale, făcând o separare între condițiile subiective ale oricărei cunoașteri umane și semnificația acestei cunoașteri pe care încearcă să o obiectiveze. Potrivit acestui punct de vedere, obiectul cunoașterii noastre

este lumea existentă obiectiv, care este deplin explicabilă și poate fi exprimată în legi obiective precis formulate. Premisa fundamentală a atitudinii naturale a științei este aceea că lumea există în sine în întregimea sa și posedă o raționalitate care poate fi înțeleasă pe deplin. Scientismul, ca implicație radicală a atitudinii naturale, urmează un criteriu definit de obiectivitate, bazat pe principiile cantității. Cu alte cuvinte, orice poate fi cuantificat și matematizat potrivit anumitor reguli este obiectiv prin definiție. Toate acele aspecte ale „realității“ care nu pot fi cuantificate nu sunt obiective și prin urmare sunt nesemnificative, în timp ce subiectul (fiind desigur în dimensiunea sa fizică o parte a lumii) este tratat ca pură conștiință, complet transparentă față de ea însăși, și abordând lumea rațională în mod obiectiv, așadar ca și când ar fi în ea însăși.

Nu este totuși dificil de descoperit că, în ciuda tuturor încercărilor discursului științific modern de a urma ideile naturalismului, există un paradox prezent discret în acest discurs, asociat cu faptul că ființele umane sunt cele care descriu lumea. Se poate vedea de exemplu că dacă cosmologia poziționează umanitatea pe fondul unui univers vast și variat, presupunând că realitatea acesteia este supremă și preexistentă (față de inteligența umană), atunci, în mod evident, umanitatea reprezintă un tip particular de „obiecte“ din univers, dependent de el și incapabil să schimbe ceva în acest mediu global care afectează legile fizicii care formează baza condiției umane a întrupării. Așa-numita „deducție antropică“ rafinează afirmațiile legate de poziția umanității în univers printr-o anumită afinitate profundă cu structura sa la scară largă, proclamând consubstanțialitatea universului și a lumii în termeni cantitativi. Într-adevăr, anumite constante fizice fundamentale sunt atât de fin acordate pentru a susține condiția biologică umană, încât orice variație imaginabilă a acestor constante ar distruge condițiile necesare ale consubstanțialității la care ne-am referit. Într-un fel, aceasta este o observație banală care afirmă coeziunea cunoașterii pe care o avem despre univers cu structura sa fizică. Este dificil de imaginat o cosmologie

realistă care ar afirma o stare fizică a universului care să nu permită oamenilor să existe. Paradoxul nu rezidă totuşi în aceste observaţii simple. Adevărul consubstanţialităţii cantitative dintre umanitate şi univers este articulat de subiectivitatea umană care există în condiţiile întrupării. Umanitatea este însă incapabilă să depăşească această afirmaţie simplă a consubstanţialităţii (uneori umanitatea este caracterizată ca „microcosmos") ca fapt dat; trebuie să accepte cu smerenie că există în condiţiile date ale cosmosului şi acesta este un adevăr pur. Totuşi, încă din vremurile patristice, ideea umanităţii ca microcosmos a fost criticată sever pentru că nu a luat în calcul dimensiunile ipostatice ale existenţei umane şi a exclus orice speranţă de a înţelege afirmaţiile creştine că umanitatea poartă chipul divin. Consubstanţialitatea e un lucru obişnuit şi, potrivit lui Grigore de Nyssa, „nu este nimic remarcabil în faptul că omul este chipul şi asemănarea universului, pentru că pământul trece şi cerurile se schimbă... când mă gândesc că ridicăm în slăvi natura umană cu acest nume grandios (microcosmos, sinteză a universului), dar uităm că astfel o cinstim cu calităţile ţânţarilor şi şoarecilor"[7].

Cu tot respectul pentru fizică, trebuie să admitem că legile ei nu pot da seama pentru rezultatele particulare, adică pentru desfăşurarea contingentă a obiectelor existente; fizica nu controlează condiţiile iniţiale ale întâmplărilor din univers. Astfel este nevoie de condiţii necesare pentru existenţa vieţii umane inteligente din univers, care sunt exprimate în „deducţia antropică", dar condiţiile suficiente care implică inteligenţă şi prin urmare chipul articulat al universului nu sunt implantate direct în universul fizic.[8] Taina condiţiilor suficiente pentru existenţa umană

---

[7] St Gregory of Nyssa, *On the Making of Man*, 16, traducerea din O. Clément, *On Human Being*, p. 34. Comparaţia umanităţii cu şoarecii, pe care o face Grigore, este remarcabilă, pentru că este un lucru foarte popular în zilele noastre, când susţinătorii evoluţiei biologice, pentru a-şi confirma convingerea că umanitatea nu e prea departe de animalitate, anunţă că oamenii şi şoarecii împărtăşesc 96% din ADN.

[8] Vezi pe această problemă lucrarea mea *Light from the East*, pp. 195–208.

rămâne profund neclară, la fel ca incapacitatea omului de a explica facticitatea contingentă. Se deduce că dacă facticitatea contingentă a stării de lucruri din universul fizic, așa cum este reflectată în conștiință, nu poate fi explicată de către fizică, facticitatea contingentă a conștiinței înseși și capacitatea acesteia de a se raporta la univers și de a-și crea imaginea coerentă și ordonată nu pot fi explicate de către fizică. Atitudinea naturală a conștiinței care încearcă să explice originea sa ca epifenomen al fizicului și biologicului nu reușește să recunoască faptul că încearcă efectiv să se explice din interior. Ruperea acestui cerc vicios de argumente logice se face indicând faptul că fizica și biologia operează în cadrul conștiinței date, dar aceasta nu devine niciodată subiectul lor. Conștiința este la locul ei, observă universul, dar este irelevantă pentru acesta. Ceea ce lipsește aici este conștientizarea faptului că termenul „univers" și toate teoriile despre acesta sunt creații mentale, așa că a spune că umanitatea este irelevantă universului este același lucru cu a spune că atitudinea naturală care face astfel de aprecieri este irelevantă pentru propriile fundamente. Așa cum spune atât de elocvent M. Merleau-Ponty: „Punctele de vedere științifice potrivit cărora existența mea este un moment al lumii sunt naive și incorecte, pentru că ele consideră de la sine înțeles, fără mențiune specială a celuilalt punct de vedere, al conștiinței, prin care se constituie punctul de plecare al unei lumi în jurul meu și începe să existe pentru mine."[9] În termeni fenomenologici, atitudinea naturală este capabilă să transcendă subiectivitatea umană către lume, dar făcând aceasta uită complet de toate problemele legate de propria funcționare ca fiind generată de subiectivitate. Separând lumea și universul de condițiile de funcționare ale conștiinței, știința, bazată pe atitudinea naturală, folosind cuvintele lui S. Bulgakov, ne îndreaptă către împărăția morții[10], și din această cauză dobândește un fel de intenționalitate lipsită de viață.

---

[9] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. ix.
[10] Bulgakov, *Filosofia iconomiei* (în rusă), p. 207.

Punctul culminant al acestei situații ciudate, în care umanitatea resimte o anumită ambivalență atunci când își afirmă rolul în creație, poate fi exprimat în termenii vechiului paradox filosofic care susține că, deși se află în univers (prin împărtășirea fizicii și biologiei acestuia), umanitatea depășește universul (prin conștiința sa ipostatică). Dualismul poziției umane în lume, prezent în paradox, constituie problema majoră în a stabili o mediere rezonabilă și justificată între teologie și știință, adică reconcilierea abilităților de a depăși lumea cu condițiile ființei înrobite de aceasta. Dualismul condiției umane conduce la separarea fundamentală a intenționalităților care funcționează în cadrul subiectivității umane: una care este direcționată către lume și tratează fenomenul uman ca pe un lucru între altele și alta care tratează evenimentele existențiale (ca eveniment al comuniunii) ca bază primară pentru toate celelalte explicații despre lume, ca centru al manifestării și dezvăluirii prin care întreaga ființă devine palpabilă și inteligibilă. Astfel, unul dintre obiectivele dialogului dintre știință și teologie este acela de a media între aceste intenționalități.

Paradoxul subiectivității umane

În ciuda faptului că sus-amintitul paradox, numit de către E. Husserl „paradoxul subiectivității umane care este subiect pentru lume și, în același timp, obiectul ei", a primit numeroase formulări și interpretări[11], am vrea să le trecem pe scurt în revistă, fiind importante pentru elucidarea diferențelor dintre teologie și știință și deci pentru reconcilierea lor fenomenologică.

Husserl a formulat paradoxul după cum urmează:

> Intersubiectivitatea universală, în care toată obiectivitatea, tot ce există este dizolvat, nu poate fi, în mod evident, nimic

[11] Vezi, D. Carr (1999), *Paradox of Subjectivity*, Oxford, Oxford University Press.

altceva decât omenirea; iar aceasta din urmă este, în mod de netăgăduit, o parte componentă a lumii. Cum poate o parte componentă a lumii, subiectivitatea ei umană, constitui întreaga lume, adică să o constituie ca formațiune intențională a sa, care deja a devenit mereu ceea ce este și continuă să se dezvolte, formată de interconexiunea universală a subiectivității împlinite intențional, în vreme ce aceasta din urmă, subiecții care se împlinesc prin cooperare, sunt ei înșiși numai formațiuni parțiale în cadrul realizării totale?[12]

M. Merleau-Ponty a reformulat același paradox ca tensiunea dintre două tendințe dominante din filosofia clasică:

Există două viziuni clasice: una tratează omul ca rezultat al influențelor fizice, psihologice și sociologice care l-au modelat din afară și îl fac un lucru între altele; cealaltă constă în recunoașterea unei libertăți acosmice în el, în măsura în care este spirit și reprezintă pentru sine cauzele însele care se presupun că acționează asupra lui. Pe de o parte, omul este o parte a lumii; pe de alta, este conștiința constituită a lumii.[13]

Importanța acestui paradox în contextul încercării noastre de a reintegra teologia și știința devine evidentă dacă înțelegem că orice speculație despre natură trebuie completată nu doar de către antropologie (în care natura este văzută ca extensie a trupului uman), ci și de către psihologie și epistemologie, astfel încât să se poată spune că „omul și universul sunt ca două părți ale aceleiași cărți care poate fi înțeleasă numai citindu-le pe amândouă"[14] sau că „o filosofie a naturii și una a omului se completează reciproc; [...] niciuna nu poate fi completă decât dacă

[12] Husserl, *The Crisis of European Sciences*, p. 179.

[13] M. Merleau-Ponty (1982), *Sense et Non-Sense*, Evanston, Northwestern Univesity Press, p. 72.

[14] Dondeyne, *Contemporary European Thought and Christian Faith*, p. 10

se prezintă ca echivalent a celeilalte"[15]. Afirmaţia din urmă, văzută din perspectivă fenomenologică, ne pune în faţa altei metafore, cea a recipientului şi a conţinutului, aplicată fiinţelor umane din univers: pe de o parte, prin constantele sale fizice şi biologice, umanitatea este conţinută în univers, pe de altă parte, universul însuşi, fiind o imagine articulată a fiinţării-cu-omul, este conţinut de către fiinţele umane în subiectivitatea lor intenţională şi imanentă.

Ne putem da seama că paradoxul subiectivităţii umane din lume indică o problemă existenţială fundamentală şi o taină a subiectivităţii umane întrupate (încarnate). E. Fromm i-a dat acestui paradox un statut de „dihotomie existenţială" care apare din faptul că, după părerea lui, omul a ajuns la fiinţă ca „anomalie" şi „ciudăţenie" a universului, care fiinţează într-un stadiu de dezechilibru, anxietate, insatisfacţie şi nelinişte constante şi inevitabile, rezultate din faptul că e parte a naturii şi că o transcende. Iată cum o spune Fromm:

> El [omul] este pus la o parte, fiind o parte; este fără casă şi totuşi legat de casa pe care o împarte cu celelalte creaturi. Aruncat în lume într-un spaţiu şi un timp accidentale, este dat afară din ea tot accidental. Conştient de sine, îşi dă seama de neputinţa sa şi de limitările existenţei sale. Îşi vede propriul sfârşit: moartea. Nu se eliberează nicicând de dihotomia existenţei sale: nu poate scăpa de minte, chiar dacă ar vrea; nu poate scăpa de trup atât timp cât trăieşte...[16]

Pentru a continua pe aceeaşi linie de gândire, să vedem un motiv similar cuprins în cuvintele lui Justin Popovici:

---

[15] G. De Laguna (1966), *On Existence and the Human World*, New Haven şi Londra, Yale University Press, pp. 81–82.

[16] E. Fromm (1967), *Man for Himself*, Londra, Routledge şi Kegan Paul, p. 40.

> Omul este o ființă incredibil de tainică: Situat la răscrucea dintre altă lume și aceasta... Există ceva în om care se poate adapta acestei lumi tridimensionale, la categoriile spațiu-timp... Prin structura sa psihofizică, omul este poziționat la tragica răscruce dintre spirit și materie, bine și rău, vizibil și invizibil, sensibil și nesensibil, dintre aceasta și aceea, dintre „Eu" și „Tu".[17]

R. Ingarden descrie dihotomia existențială ca pe un sentiment special și cu două aspecte:

> Pe de o parte, el [omul] se simte străin față de tot ce se întâmplă în natură în mod independent față de el și se vede lipsit din partea acesteia de orice ajutor prietenesc, astfel încât aproape își pierde încrederea în destin. Pe de altă parte totuși, în esența sa pură și autonomă se simte ca stând deasupra naturii, în afara ei, ca ceva mult mai demn decât procesele pur fizice sau ce se întâmplă cu animalele, așa încât nu se poate simți solidar cu natura și nu poate trăi pe deplin fericit unit cu ea, pe tărâmul acesteia.[18]

Când umanitatea se poziționează ca un lucru între altele în universul exterior, ea aduce asupra sa depresia și anxietatea faptului de a fi un trup nesemnificativ în imensul cosmos, trup a cărui viață este înrobită și controlată de acest univers. Totuși, atunci când cosmosul dobândește o anumită semnificație pentru umanitate, care se vede ca centru al dezvăluirii și manifestării, natura dobândește anumite calități umane intrinseci, care o unesc astfel cu umanitatea.

Paradoxul subiectivității umane în lume, prezent în mod discret în spatele tuturor afirmațiilor științei contemporane legate de realitate, reflectă dihotomia existențială fundamentală a condiției întrupate umane, care nu pot fi scăpate nici în cazurile extreme

[17] Popovici, *Abisuri filosofice*, pp. 23, 29 (traducerea autorului).
[18] Ingarden, *Man and Value*, pp. 17–18.

de abordarea naturalistă a realității. În acest sens, dihotomia trebuie acceptată cu smerenie ca *dat*, ca realitate existențială primară de la care orice filosofie și dialog între știință și teologie trebuie să înceapă. Incapacitatea științei de a se ocupa de paradox sau de a se debarasa de el conduce în mod inevitabil la o logică teologică când se afirmă situația umană. Acest lucru a fost exprimat magistral de către teologul rus V. Nesmelov, care a scris la începutul secolului XX:

> Existând ca persoană și, în același timp, ca un lucru oarecare al lumii fizice legate în mod necesar de mecanismul condițiilor externe, omul nu este o ființă necondiționată, ci exprimă numai în sine legătura reală dintre ființa condiționată și cea necondiționată... Dacă gândirea științifică nu ar fi negat acest fapt tainic prin explicațiile sale pseudo-științifice, ci l-ar fi contemplat în mod serios ca pe un fapt incomprehensibil al ființei, probabil gândirea științifică ar fi ajuns de mult la viziunea biblică a umanității făcute după chipul lui Dumnezeu. Aceasta poate fi posibil deoarece existența omului în calitate de creație după chipul Ființei Absolute poate fi stabilită strict științific și independent de Biblie doar din analiza psihologică a naturii și conținutului persoanei umane, astfel încât se poate apela la Biblie nu cu scopul de a scoate din ea această *doctrină*, ci numai pentru a afla explicația *faptului real.*[19]

Aici Nesmelov sugerează în mod explicit că poziția umanității în univers, așa cum este exprimată în paradoxul subiectivității umane, este capabilă de invocarea în mintea umană a unei viziuni religioase potrivit căreia omul nu numai că depășește natura, dar, de fapt, corespunde în sine personeității supreme în care întregul univers stă înaintea sa ca înaintea domnului său (omul este „stăpânul universului"). Această observație face

[19] V.I. Nesmelov (1905), *Știința omului* (în rusă), Kazan, Biroul Tipografic Central, vol. 1, pp. 264–265.

posibilă ipoteza că legătura teologiei cu știința este inevitabilă și ineluctabilă imediat ce știința își dă seama de poziția specială a omului pe fondul întregii ființări. Dar aceasta, potrivit lui Nesmelov, înseamnă că orice cercetare ulterioară trebuie să plece de la o acceptare simplă a faptului existenței umane. Știința poate interpreta și exprima acest fapt (inclusiv capacitatea omului de a transcende), dar nu poate explica facticitatea existenței umane ca atare. Nesmelov sugerează că aici poate interveni teologia, oferind o explicație biblică, o proclamație a facticității pure a umanității.

Paradoxul subiectivității umane și teologia

Nu suntem surprinși de faptul că dihotomia existențială a paradoxului subiectivității umane, exprimată în diferite forme, manifestă, din perspectivă teologică, esența umanității făcute după chipul lui Dumnezeu și faptul că Părinții Bisericii au fost conștienți de ea cu mult timp înaintea filosofiei și științei moderne. Interpretarea paradoxului a fost realizată prin credința în Dumnezeu Care l-a creat pe om după chipul și asemănarea Sa, astfel încât la început omul era „ca" Dumnezeu, adică era „totul în toate".[20] De exemplu, Sfântul Maxim Mărturisitorul a descris această prezență a omului în toate în termenii unei unități potențiale a întregii creații, care trebuia să fie realizată de om, așa cum fusese creat la început: „...omul a fost introdus ultimul între cele existente, ca legătura naturală ce mediază între extremele întregului prin părțile sale și împreunează în persoana sa acele lucruri care sunt prin natura lor foarte departe unul de celălalt..."[21] Omul a fost creat pentru a media toate diviziunile din creație și între creație și Dumnezeu, pentru a-și împlini sarcina de a le aduce pe toate la unitatea în Dumnezeu și a deveni apoi ca Dumnezeu, fiind totul în toate: „Întregul său [al omului] coexistă

---

[20] *Cf.* Col. 3,11.

[21] St Maximus The Confessor, *Ambigua*, 41, în P. Nellas, *Deification in Christ*, p. 212.

așadar în întregime în întregul Dumnezeu și devine tot ceea ce Dumnezeu este, în afara identității ființei."[22] „Ca un compus din suflet și trup, el [omul] este limitat în mod esențial de realitățile sensibile și inteligibile, în timp ce, în același timp, el definește [articulează] aceste realități prin capacitatea de a înțelege în mod rațional și de a percepe cu simțurile."[23] Totuși, pentru Sfântul Maxim, dihotomia, prezentă în această afirmație, nu a fost o problemă, pentru că potrivit poziției sale teologice non-localitatea fundamentală prezentă în intuiția umană referitoare la univers provine din capacitatea umană de a înțelege domeniul inteligibil care conține idei despre univers ca întreg. Totuși, deoarece omul nu și-a îndeplinit sarcina, unitatea întregii creații prin medierea omului nu este prezentă decât în condiția umană, ca potențialitate. Căderea a fost un moment crucial în istoria condiției umane. Omul a refuzat sarcina dată lui de către Dumnezeu de a media diferitele diviziuni din creație și de a stabili unitatea tuturor în Dumnezeu. Condiția umană și-a pierdut, din acest motiv, originara „naturalețe și a căzut într-un fel de stare irațională", iar rezultatul acestei stări este că omul contemporan are doar o vagă amintire despre puterea unificatoare a prezenței sale potențial atotcuprinzătoare oriunde în univers. În actuala condiție, această amintire provoacă o tensiune între eul empiric uman, care poate fi caracterizat din punct de vedere teologic prin noțiunea de „îmbrăcăminte din piele"[24], și eul transcendental în care amintirea acestei unități potențiale este încă vie. Aceasta explică ambivalența și ruptura evidențiată de paradoxul pe care l-am dezbătut deja pe larg.

---

[22] *Ibid.*, p. 213.

[23] St Maximus The Confessor, „Various texts on theology", 71, în *Philokalia*, vol. 2, p. 277. Se poate presupune că „rezolvarea" teologică a paradoxului subiectivității umane ar putea proveni din antropologia Sfântului Maxim, în care s-a făcut paralela între *logoi* ale ființei umane și *logoi* ale universului care își au originea în sursa comună — Logosul lui Dumnezeu.

[24] Despre noțiunea de îmbrăcăminte din piele, vezi de exemplu, Nellas, *Deification in Christ*, pp. 43–91.

Dacă istoria umană este tratată ca *epifenomen* sau ca o continuare a istoriei naturale a universului, atunci prezența umanității în univers nu are nicio semnificație filosofică sau teologică particulară, în afară de faptul că este o dimensiune a istoriei naturale. Este atunci foarte posibil să afirmăm că apariția fenomenului omului în istoria târzie a universului este doar un aspect contingent al evoluției cosmice și biologice și orice întrebare legată de semnificația sau insignifianța omenirii are sens numai dacă întreaga istorie naturală este văzută prin „ochi teleologici", care nu sunt nici ei parte integrală a atitudinii științifice. Dacă, dimpotrivă, istoria umană nu este doar deosebită de istoria naturală a universului, ci este înțeleasă ca integrând întreaga istorie naturală ca structură în derulare a lumii și umanității în istoria umană, atunci această istorie încetează să mai fie parte a determinismului cosmic și dobândește trăsături de „experiment", un „eveniment" („evenimentul omenirii") în care sunt cuprinse libertatea intrinsecă a omului și predispoziția spre cădere (și astfel posibilitatea mântuirii). Centralitatea poziției omului în univers dobândește din acest motiv conotații soteriologice: universul are nevoie de umanitate pentru a fi transfigurat, adus la unitatea cu sursa propriei creații și salvat de căderea în non-ființă.

În cuvinte contemporane, accentul cade pe personeitate, care stă în centrul paradoxului. De exemplu:

> Omul este un microcosmos, o sinteză a întregii creații, pe care prin urmare o cunoaște din interior; omul este interfața dintre cele vizibile și cele invizibile, între carnal și spiritual. Dar omul este mai presus de toate o *persoană*, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. În această calitate, el transcende universul, nu pentru a-l lăsa în urmă, ci pentru a-l conține, pentru a da expresie slavei sale și, astfel, a cauza strălucirea harului în interiorul acestuia.[25]

[25] Patriarh Ignatie IV al Antiohiei (1988), „Three sermons", *Sourozh: A Journal of Orthodox Life and Thought*, 38, 1-14 (3).

Personeitatea umanității este chipul lui Dumnezeu în ea care face posibilă transcenderea universului, nu pentru a-l abandona (și a comite efectiv o sinucidere), ci pentru ca, fiind înlănțuit în el, să stabilească o astfel de relație cu el încât să-l perceapă deodată, să-l conțină în interiorul ipostasului uman și în cele din urmă pentru a-l face enipostatic, având sens numai în contextul umanității și numai pentru aceasta. Acest lucru e asemănător filosofilor fenomenologici care au afirmat că lumea este în mod radical umană, într-un sens serios: lumea ca întreg se prezintă percepției umanității în același fel în care existența umanității poate fi afirmată numai prin ființarea-în-lume: „Dacă omul este atașat de lume, lumea este și ea atașată de om, în așa fel încât nu mai este posibil să vorbim despre o lume-fără-om."[26] Lumea, fiind un recipient pentru om, este conținută de către acesta ca persoană nu prin putere sau forță fizică, ci prin puterea chipului divin, care face umanitatea, alcătuită din persoane conștiente, egal (*i.e.* în mod cantitativ) *distantă* de lume (*i.e.* de toate celelalte obiecte din ea) în capacitatea sa intelectuală de a articula lumea.

Asemănarea dintre *diferența* între trup și suflet din structura ipostatică a omului și *diferența* între sensibil și inteligibil în lume, care, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, contribuie la chipul divin al umanității[27], manifestă apropierea umanității de lumea în general, adică faptul că „materia umană", fiind materie sfințită în calitate de unitate a fizicului și a sufletului întipărit în el, imită diferența structurală a universului. Totuși, această asemănare a umanității cu lumea nu justifică abilitatea ființelor umane de a-și articula propria existență și existența lucrurilor exterioare. Persoanele sunt capabile să medieze între creația sensibilă și lumea inteligibilă a semnificațiilor, dar premisa majoră a

[26] W.A. Luijpen (1960), *Existential Phenomenology*, Pittsburgh, Duquesne University Press, p. 25.

[27] St Maximus The Confessor (1985), „Mystagogy", 7, în G.C. Berthold (tr.), *Maximus Confessor. Selected Writings*, New York, Paulist Press, p. 196. Vezi o discuție despre analogia dintre om și univers în lucrarea mea *Light from the East*, pp. 208–214.

posibilității factuale a acestei medieri între sensibilul și inteligibilul înrudite pe baza unității în alteritate, adică în necreat, nu este dezvoltată până când unitatea ipostatică a trupului și sufletului din ființa umană (*i.e.* chipul ei divin) nu se raportează la necreat. Dacă aceasta însă se întâmplă, și chipul divin din umanitate este exprimat prin caracterul său nelumesc, atunci esența umanității, *logosul* ei, descoperă ceva ce este fundamental diferit de *logoi* ale celorlalte creaturi (neipostatice). Această diferență poate fi exprimată ca prezența *distanței* sau a *abisului* (*diastema*) dintre umanitate și restul creației.

Pentru a clarifica în continuare semnificația acestui abis, îl putem cita pe Grigore de Nyssa, care a tratat *diastema* dintre Creator și creație ca „un abis unidirecțional"[28]. Nu există un abis de partea lui Dumnezeu, toată creația Îi este imediat prezentă, în timp ce *diastema* este prezentă în toată creația ca extensie în spațiu și timp, care are granițe și nu poate fi depășit nici ontologic, nici epistemologic pentru a percepe esența lui Dumnezeu, nici de către sufletele umane închise în trup, nici de către îngerii netrupești. Umanitatea ipostatică este diferită de restul creației datorită asemănării sale cu Dumnezeu, pentru că e făcută după chipul Său. În mod similar felului în care Dumnezeu cuprinde întreaga creație în Ipostasul Său, umanitatea este dăruită cu capacitatea de a cuprinde universul în subiectivitatea sa prin fuziunea cunoașterii, care implică abilitatea de a contempla universul, de a forma semnificația sa și, în cele din urmă, de a acționa în univers în calitate de conștiință de sine și autorealizare. Cu alte cuvinte, existența neumanului (*i.e.* a neipostaicului) poate fi afirmată numai din interiorul ipostasurilor umane. Faptul existenței materiei neipostatice este el însuși *enipostaziat* din interiorul „materiei umane".

Folosind terminologia lui Levinas, putem exprima acum semnificația *diastemei* dintre existența ipostatică și neipostatică, spunând că ființa umană, ca existentă, comprimă existența lor în

[28] Vezi Gregorios, *Cosmic Man*, pp. 95–98.

propriul ipostas, în timp ce „obiectele" neipostatice își primesc existența numai prin însușirea lor de către subiectivitatea ipostatică umană. Aceste moduri de existență sunt într-adevăr distincte și distante din punct de vedere ontologic. Acest caracter distinct și distanța sunt lucrurile care fac posibilă afirmarea lucrurilor neipostazice într-o astfel de manieră pentru a le permite să fie eliberate de tendințele egocentrice ale personificării interioare de către ființele umane, adică pentru a face posibilă obiectificarea. Se poate spune că aceste tipuri de însușire a lucrurilor neipostatice, asociate de noi cu abstracția și matematizarea, sunt posibile și își au originea în *diastema* dintre ipostasurile umane și restul creației. Posibilitatea ca știința obiectivă să existe și să fie capabilă să afirme natura exterioară ca detașată de conștiință își are originea în mod profund în faptul că umanitatea, deși este fizic implicată în relația cu lumea, are ceva în sine care nu aparține lumii. Acest ceva este libertatea sa de a înțelege relația cu lumea. În mod paradoxal, această libertate permite ființelor umane să distrugă relația existențială primară cu lucrurile și să o transforme într-o supunere unilaterală, ca rezultat al depășirii intenționalitățile egocentrice care neutralizează obiectul în cadrul relației primare cu subiectul.[29]

Paradoxul subiectivității umane în lume poate fi înțeles astfel într-un alt mod. Pe de o parte, fiind inseparabile de realitate datorită conștiinței intenționale, persoanele umane pot exista numai în contextul nedistanțării lor imediate de realitate. Pe de altă parte, fiind o formațiune ipostatică, adică fiind fundamental diferite de alte lucruri materiale, persoanele umane sunt „infinit" mai depărtate de alte lucruri. Abilitatea de a se distanța de alte lucruri (chiar în abstracție față de propriul trup) face posibil ca ipostasurile umane să fie egal poziționate față de toate obiectele din univers, astfel încât toate aceste obiecte pot fi articulate de conștiința umană, fiind diferite și uniform depărtate de ea. În

[29] Vezi mai multe în C. Yannaras (2004), *Postmodern Metaphysics*, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, p. 114.

mod paradoxal, *diastema* despre care vorbim nu implică un abis epistemologic în cunoașterea universului exterior (*i.e.* incognoscibilitate): dimpotrivă, subiectivitatea umană personală este în mod similar *aproape* de toate obiectele din univers (de la atomi la galaxii), așa încât această apropiere îi permite să le articuleze într-un lanț consecvent.

Putem conclude că paradoxul subiectivității umane din univers clarifică tensiunea dintre știință și tehnologie nu atât în privința afirmațiilor particulare ale științei referitoare la insignifianța umanității în univers, opuse convingerii teologice referitoare la centralitatea omului în univers, cât în privința tensiunii (dintre ele), în măsura în care privește evaluările corespunzătoare legate de capacitățile umane de a face judecăți referitoare la lucruri și de acele modalități ale conștiinței și intenționalității de bază care funcționează în om. Suntem justificați să vedem distincția fenomenologică dintre atitudinea „naturală" în care intenționalitatea științifică funcționează și atitudinea filosofică ce funcționează într-o minte teologică. Conștiința științifică începe prin a postula lumea exterioară ca existând în afară și dincolo de subiectivitatea umană. Conștiința religioasă vede originea lucrurilor în Dumnezeu, astfel încât lumea exterioară, așa cum este articulată de conștiința umană, își primește existența enipostaziată de la Logosul lui Dumnezeu. Modul „natural" de gândire care admite că lucrurile există „în ele însele" este *suspendat* în teologie, de vreme ce pentru teologie toate subzistă în Personeitatea lui Dumnezeu și, în calitate de lucruri create, pot fi articulate de o umanitate conștientă înzestrată cu propria personeitate creată. Totuși, în comparație cu filosofia, teologia are avantajul de a chestiona însăși posibilitatea filosoficului, așa cum funcționează acesta în lume. În acest sens, teologia poate merge mult mai departe decât filosofia în evaluarea pe care o face științei în contextul dialogului știință-teologie, pentru că scopul nu este atât acela de a critica știința din cauza incapacității sale de a înțelege lumea dincolo de limitele atitudinii naturale, cât cel de a face explicite originile acestei atitudini în subiectivitatea umană.

Dacă știința se limitează la sfera explicației naturaliste, așa încât evenimentele existențiale nu intră în discursul științific, orice corelare a unei astfel de științe cu teologia devine extrem de problematică, de vreme ce conștiința abordează adevărurile ordinii teologice cu o atitudine „naturală", cu rezultatul că semnificația existențială și ontologică a teologiei nu poate fi văzută sau concepută deloc. În acest caz, întreaga acțiune dobândește, din păcate, trăsăturile unui exercițiu mental ale cărui sens și valoare sunt complet neclare. Întreaga complexitate și diversitate extraordinară a fenomenului multiipostatic uman este redusă la o singură conștiință universală, abstractă, impersonală și anonimă, responsabilă de articularea naturii matematizate. Această conștiință impersonală pare a fi un fel de structură logică universală comună tuturor oamenilor, dar reprezentând, după cum crede știința, doar un sector al determinismului cosmic, o parte dintr-o ecuație impersonală atotcuprinzătoare, adică universul. În această abordare, chestiunea existenței (întrupării) întrupate este neglijată. Încă o dată, toate ființele individuale în comunitatea conștiinței lor științifice sunt reduse la un subiect destrupat și depersonificat. Aceasta face aproape imposibilă înțelegerea posibilității *comunității* în calitate de *comuniune* într-un sens profund al iubirii, pasiunii, empatiei etc. Făcând din viața conștientă un aspect al determinismului cosmic, știința rațională nu vede viața întrupată ca *eveniment* (ca „încercare") în care sunt ascunse un fel de valoare intrinsecă și de destin asociat cu libertatea sa.

Se vede că într-o astfel de viziune întreaga ontologie a umanității este distorsionată în privința istoricității sale, intersubiectivitatea în calitate de comuniune personală și fundamentele personeității sunt eliminate ca element non-esențial al existenței umane. Umanitatea se găsește inevitabil în starea de a fi fost golită de raportarea sa intrinsecă la Transcendent ca Dumnezeu Personal Care este vrednic de închinare. În același timp, noțiunea de Dumnezeu este și ea redusă într-o manieră matematică la una de deitate, purtătoare a inteligenței comune și universale din lume.

Astfel, dificultatea majoră care stă la baza întregului discurs științific modern este aceea că el nu poate cuprinde prezența subiectivității umane inerente în modelele sale științifice despre lume, prin urmare ascunzând, în mod inevitabil, prezența nivelului dătător de sens al realității.

Subiectivitatea umană pe fondul obiectivității științifice

Oferim acum o scurtă relatarea a ceea ce se întâmplă în raționalitatea științifică, care este condusă de libertatea umană atunci când suprimă intenționalitatea egocentrică și face astfel posibil accesul la realitate ca celălalt termen al relației personale; aceasta relevă esența asumpțiilor naturaliste prezente în spatele imaginării ființelor umane ca bucăți mici ale substanței fizice în univers. Mai întâi, poziționarea ființelor umane din întregul univers reprezintă un act de abstragere mentală din experiența vie în realitatea dată a facticității pure. În acest context cotidian ființele umane se concep ca fiind în întregime unice și cele mai importante aspecte ale ființei în general. Ele ajung la această convingere pe fondul fericirii și satisfacției lor prin trăirea în lumea umană. Aceste ființe sunt înclinate să se considere nu doar o „pulbere mișcătoare" din marele cosmos, adus la existență prin intermediul șansei oarbe și a necesității naturii, ci și persoane care se contemplă ca individualități formate prin relațiile cu ceilalți; există un context al vieții imediat comun tuturor ființelor umane, care face ca viața lor să aibă semnificație și valoare indiferent de ce scriu cărțile științifice despre insignifianța omului la scară cosmică. Dar acest context al vieții, lumea experienței personale potrivit terminologiei lui Husserl, nu este luat în calcul de către știință (ca ingredient al propriei structuri), care încearcă să concretizeze descoperirile sale ignorând toate contextele vii și „subiective" ale teoriilor sale. Imaginea științifică a lumii se poate compara cu un fel de ecran al conștiinței umane pe care sunt proiectate numai abstractizări și idealizări intersubiective,

dar viața interioară a oricărei conștiințe creative particulare este lăsată în afara acestui ecran, nefiind exteriorizată și nici capabilă să devină obiect al analizei intersubiective.[30] Toate acestea indică faptul că imaginea științifică a universului, și deci afirmațiile sale referitoare la locul lipsit de importanță pe care îl au ființele umane în el reprezintă abstracții ale experienței vii și nu reflectă experiența interioară a ființării pe care o au persoanele umane. Ele reprezintă mai degrabă un nucleu abstract al lumii, care reflectă doar consubstanțialitatea din univers și legătura cu ființele umane la nivel natural, adică fizico-biologic. Aceste abstracții au un element de „obiectivitate" exterioară, fiind forme ideale ale subiectivității umane exteriorizate.

Abstragerea din experiența vie manifestă idealul raționalității clasice de a concretiza semnificația lucrurilor găsite în subiectivitatea umană, prin intermediul experienței sale imediate prin introducerea unui tip de „spațiu" inteligibil, care conține structuri universale și pot fi accesate de oricine în același fel. Posibilitatea obiectivării ca atare se bazează în mod profund pe anumite premise epistemologice fundamentale. Acestea, fiind transparente reflecției filosofice și gândirii religioase, se sustrag câmpului cercetării științifice, în care conștiința științifică nu face o introspecție a propriei funcții.

Când cineva studiază, de exemplu, fenomenele fizice, se presupune că evenimentele din lume, pe care vrem să le descriem rațional, ca fiind obiective și întâmplându-se independent de experiența noastră sensibilă, ar trebui reproduse de diferiți observatori într-un „spațiu al observațiilor", a cărui existență garantează continuitatea abilității de a reda mental și empiric (ca acțiuni ale intelectului) caracteristicile observației. Acest lucru presupune că orice observație se petrece pe fundalul unor acte de conștiință transempirice, care manifestă identitatea de sine și

[30] Aceasta corespunde situației în care libertatea umană luptă împotriva intenționalităților egocentrice, dar uită în mod neglijent că nu se poate debarasa de ea pur și simplu din cauza primatului existenței personale și al evenimentelor existențiale ale întâlnirii cu lumea.

continuitatea sa. Raționalismul clasic presupune astfel că nu există „găuri negre" în deplinătatea experienței umane, în care un obiect al observației ar putea scăpa și nu ar putea fi descris din perspectiva localizărilor lor diferite în spațiul de observație. Această viziune presupune că există un singur observator ce corespunde singurei lumi obiective, astfel încât toate experiențele individuale vii care nu se potrivesc în „spațiul observatorilor", cu alte cuvinte, care nu pot fi obiectivate, nu sunt interesante deloc pentru știință, care urmează tendința naturalistă astfel stabilită.

Este de aceea de înțeles că fără principiul continuității experienței conștiente umane și fără capacitatea sa de a reproduce și ipostazia un experiment dat ca element al spațiului observațiilor nu ar fi posibilă nicio cunoaștere fizică. Premisa epistemologică că acest principiu funcționează implică faptul că există o identitate de sine a subiectului observațiilor; una și aceeași conștiință constituie mediul tuturor evenimentelor de observație reflectat de conștiință. Structura spațiului observațiilor ne permite să translatăm propria conștiință asupra acelor evenimente care se desfășoară în lipsa noastră și ne permite să ne gândim la acele evenimente reproducându-le deci în mod conștient. Această cerere de reproducere a tuturor evenimentelor posibile în una și aceeași conștiință face evident faptul că există doar un singur subiect transcendental (conștiință anonimă și impersonală), care este o origine autonomă și supremă a acestor evenimente din spațiul observațiilor.

Raționalismul clasic presupune nu doar identitatea tuturor observatorilor posibili, ca dată în spațiu și timp, dar și identitatea calităților lor mentale și emoționale, a căror varietate îl poate împiedica pe observator să ofere o interpretare uniformă a evenimentelor proiectate în spațiul observatorilor. Devine clar care este semnificația reală a oricărei scheme cosmologice care afirmă poziția ființelor umane în univers: această schemă reprezintă evenimentele existențiale ale întâlnirii cu universul în condițiile în care conținutul acestor evenimente este proiectat asupra spațiului observațiilor, astfel încât este subliniat faptul insignifianței lor spațiale și temporale. Paradoxul intrinsec între subiectivitatea

umană și faptul că ființele umane sunt obiecte în univers există încă, pentru că subiectivitatea umană însăși este responsabilă de formarea spațiului observatorilor prin care se face articularea proprietăților „obiective" ale universului. Dar spațiul observatorilor, fiind o construcție mentală, reprezintă numai o parte a realității umane în care intenționalitatea egocentrică este suprimată, iar al doilea termen al relației se transformă în nevoia unilaterală impersonală a curiozității științifice. Aici lumea (tematizată în mod științific) nu este implicată în viața subiectivității umane interioare, așa încât contemplarea semnificației vii se pierde.

Raționalismul explicației științifice începe să aibă dificultăți logice dacă încearcă să înțeleagă fenomenul continuității conștiinței și integritatea sa din interior. Căci orice este gândit științific ca obiectiv presupune reprezentarea sa spațio-temporală. Atunci, se poate descrie originea spațiului observațiilor în termeni fizici, adică în termeni ai cauzărilor impersonale din ordinea naturală? Pare a fi problematic. Într-adevăr, dacă ne bazăm înțelegerea „cunoașterii" în general pe observații clasice, atunci cunoașterea unui obiect X nu înseamnă numai reflectarea imediată de către o conștiință particulară a conținutului lui X revelat în experiment, ci și cunoașterea *stării de conștiință* (care este una și aceeași conștiință transcendentală) față de X. Dacă poziția lui X în fața conștiinței reflexive este un eveniment existențial care nu trebuie explicat în contingența lui supremă și lămurită, starea de conștiință, cum ar fi intenționalitatea particulară care îl „obiectivează" pe X și îl face un conținut impersonal al conștiinței transcendentale în general, devine un lucru decisiv ca X să aibă o cunoaștere subiectivă și personală care să pătrundă în spațiul observatorilor și să contribuie la cunoașterea comună ca *episteme.* Cunoașterea lui X conține astfel nu doar anumite afirmații empirice despre X ale unei persoane particulare, ci și ipostazierea cunoașterii X cu privire la conștiința în general. Faptul că conținutul conștiinței referitoare la X este invariant pentru toate localizările posibile în „spațiul observatorilor" indică faptul că conștiința transcendentală

posedă anumite proprietăți non-locale globale (similare unui „intelect divin"), care cuprind toate subiectele particulare conștiente. Este prezența în conștiința umană transcendentală a unor elemente „non-locale" care nu pot fi descrise în termeni de spațiu și timp; aceste elemente susțin continuitatea „uneia și aceleiași" conștiințe. Se poate adăuga că acele elemente non-locale ale conștiinței nu sunt deloc empirice, ci mai curând transempirice. Aceasta determină faptul că imaginea științifică a lumii, care este alcătuită ca o imagine disecată a proiecției parțiale a întâlnirii existențiale cu lumea pe „ecranul" „spațiului observatorilor" și care se presupune că ne oferă imaginea obiectivă a realității, depinde până la urmă de elementele „non-locale" și „transempirice" implantate în subiectivitatea umană întrupată. Numai datorită prezenței lor imaginea articulată a universului este posibilă ca diferită de aceea care ar putea fi bazată pe prezența contingentă interioară a unei ființe particulare.

Structura spațiului observațiilor implică un limbaj al descrierii evenimentelor, și anume matematica ce include geometria și-i permite oricui să poziționeze un eveniment fizic (ca eveniment existențial) în spațiul și timpul matematic abstract. Orice observator din spațiul observatorilor are acces la sistemul universal al noțiunilor și limbajelor matematice, care se presupune că este prezent într-o lume a formelor inteligibile. În acest sens, idealul clasic al raționalității presupune (pe lângă continuitatea spațiului observatorilor sau cea a subiectivității transcendentale umane) că există lumea formelor universale inteligibile (idei platonice) accesibile tuturor observatorilor, care au aceeași semnificație și interpretare, fiind supuse acelorași reguli logice pentru toți observatorii. Acest lucru indică faptul că raționalitatea științifică clasică presupune nu numai o anumită despărțire între subiect și obiect, între lumea *cogito*-ului în calitate de conștiință pură și lumea lucrurilor extinse spațio-temporal, ci este predispusă unui platonism matematic pentru a face acte de obiectivare accesibile într-un limbaj universal. Ne putem da așadar seama că realitatea „fizică", ipostaziată de ființe conștiente în spațiul observatorilor,

conține în sine elemente non-empirice, înrădăcinate în natura transempirică a subiectivității umane. Aceasta implică faptul că „natura", așa cum este înțeleasă în mod clasic (ca ceva independent de actele conștiinței umane), nu mai poate funcționa ca o noțiune consecventă din punct de vedere logic, pentru că implică conștiința umană în definițiile sale. Cu mult timp în urmă, W. Heisenberg a susținut o astfel de viziune despre știință, apelând la o observație aproape tautologică potrivit căreia științele naturale sunt create de oameni, iar funcționarea științelor trebuie să fie o parte a interacțiunii sau relației dintre natură și ființele umane.[31] Apelând la exemplul mecanicii cuantice, în care interacțiunea dintre ceea ce este observat și observatori devine explicită, el scrie:

> Nu mai putem considera „în ele însele" pietrele de temelie ale materiei pe care inițial le-am considerat realitatea obiectivă ultimă. Și aceasta pentru că ele sfidează toate formele de localizare obiectivă în spațiu și timp și de vreme ce în mod fundamental întotdeauna doar *cunoașterea* noastră despre aceste particule o putem face obiectul științei... Chiar de la început, suntem implicați în *cearta dintre natură și om*, în care știința joacă doar un rol, astfel încât diviziunea comună a lumii în subiect și obiect, lume interioară și lume exterioară, trup și suflet, nu mai este adecvată și ne produce dificultăți. Astfel, chiar și în știință obiectul cercetării nu mai este natura însăși, ci *investigația omului despre natură.*[32]

Faptul că subiectivitatea umană își însușește, prin progres științific, domeniul lumii necunoscute anterior indică faptul că știința modernă operează în cadrul unui nou tip de raționalitate în care o intenționalitate radicală non-egocentrică devine imposibilă. Acest lucru impune o concluzie inevitabilă, și anume că

---

[31] W. Heisenberg (1989), *Physics and Philosophy*, Londra, Penguin Books, p. 69.

[32] W. Heisenberg, *The Physicist's Conception of Nature*, p. 24 (s.n.).

realitatea științifică nu este doar domeniul lumii exterioare, ci și domeniul lucrării conștiinței în discursul științific. Realitatea devine cu adevărat o relație, o *întâlnire*, o coexistență între mine și lume, consacrarea lumii pentru mine și deschiderea mea către lume, în același timp eu și ceea ce este altceva decât mine.[33]

Teoriile științifice pot fi interesante nu doar pentru binele științei înseși, adică pentru fizică și biologie, ci și pentru psihologie și epistemologie, pentru că, deși se arată prin gândirea și comportamentul umane, reprezintă anumite intenționalități ale subiectivității prin care ființele umane se constituie și se articulează în exterior. Aceste teorii pot fi folosite pentru a învăța despre structurile subiectivității umane transcendentale și despre elementele lor transempirice care indică atât către originile non-empirice (*e.g.* forme și idei inteligibile), cât și către originile nelumești (domeniul necreat al Divinului) ale lumii înseși și ale persoanelor umane care studiază această lume. Noul tip de raționalitate înseamnă că atunci când studiem natura studiem și relația dintre noi și natură, iar ca rezultat studiem natura umană.

Natură și matematică

Când vorbim despre natură nu trebuie să uităm că natura ca noțiune articulată își are originea în umanitate. Umanitatea este legată de natură prin întrupare și prin imanența intențională a conștiinței sale. Umanitatea simte natura prin simțuri și o concepe prin inteligență. Astfel, există doi poli ai naturii, amândoi legați de umanitate, care îi mediază. În acest sens, matematizarea naturii este o consecință firească a faptului că omul este un microcosmos și un mediator între sensibil și inteligibil. Totuși, matematizarea naturii poate avea conotația a ceva negativ și nefericit — aceasta se întâmplă când funcția de mediere a umanității este uitată, iar legătura dintre sensibil și inteligibil este

---

[33] A. De Waelhens (1957), „Science, phenomenology, ontology", *Cross Currents*, 17, pp. 167–174 (168).

gândită ca existând în sine. În această imagine, rolul central al umanității în creație este diminuat și prezența sa în univers este coborâtă la nivelul fizicului, chiar dacă la un nivel superior celui al oricărei creaturi anorganice și organice. Aceasta produce consecințe spirituale serioase, incluzând devalorizarea creației și lipsirea ei de prezența divină. Este evident că, dacă se produce matematizarea excesivă a naturii în discursul științific, nu este posibil niciun dialog rezonabil și justificat între știință și teologie. Astfel, logica cercetării noastre ne cere să cercetăm originile matematizării cu scopul de a o „deconstrui" și de a restaura chipul pierdut al umanității.

Este larg acceptat în filosofia modernă a științei faptul că aceasta nu se ocupă de fapte empirice. Faptele în știință sunt dependente de teorie, adică apariția invenției în investigarea științifică este condiționată de o teorie care îi dictează unui experimentator ce aspecte ale fenomenului fizic să observe și ce caracteristici particulare ale obiectului studiat să măsoare. Natura pare un fel de construcție dialogică în care elementele empirice și teoretice se întrepătrund. Aici apare întrebarea legată de adevărul în construcțiile științifice: Ce face ca pretențiile unui fizician să fie adevărate? O întrebare dificilă, pentru că este clar că întrebările legate de adevăr nu pot fi despărțite de contextul și limbajul teoriei fizice înseși. Acest lucru presupune că criteriile adevărului trebuie să rezulte din structura și logica fizicii înseși. Astfel, există două dimensiuni în răspunsul la această întrebare. Prima este legată de metodologia științifică a descoperirii și aprobării noilor rezultate. Prima și cea mai simplă cerință pentru ca un fapt științific să fie adevărat este aceea că trebuie să fie reprodus în experimente independente, presupunând că toți experimentatorii aparțin aceluiași spațiu continuu al observatorilor; aceasta implică faptul că orice rezultat nou trebuie articulat într-un limbaj comun și logic, astfel încât ceilalți observatori să poată avea acces la el (experimentul trebuie descris ca parte a spațiului comun al observatorilor). Cerința ca experimentul și rezultatele sale să poată fi reproduse, descrise în cuvinte și

comunicate oricărui cercetător constituie metodologia obiectivării experienței întâlnite de un fizician anume și a afirmării faptului că există o anumită *realitate obiectivă* care corespunde acestor fenomene nou descoperite. Ideea de *realitate*, ca aspect invariant (inteligibil) al unor măsurători diferite, dar analoage, care pot fi reprezentate în spațiul observatorilor, este cea care dă tendința științei moderne.

A doua dimensiune a metodologiei științifice, care oferă mai multă argumentare pentru obiectivitatea și deci „realitatea" rezultatelor nou obținute, provine dintr-o cerință mult mai sofisticată, și anume aceea că există o anumită structură matematică ce corespunde faptului găsit în experiment și poate fi potrivită într-o anumită teorie aranjată matematică. În acest caz ideea stabilității tiparelor experiențiale ale fizicii joacă un rol central în a ordona, așa cum se exprima Einstein[34], datele sensibile în anumite tipare stabile și logice. O viziune similară a fost exprimată și de către Max Born, care a legat-o de problema modului în care se obține cunoaștere obiectivă și comună din experiența subiectivă a unui fizician.[35] Din perspectiva lui Born, matematica este cea care poate stabili semnificația experienței în termeni obiectivi, deoarece ea reprezintă un mod de a descoperi și investiga structuri ale gândirii, și anume gândirea obiectivă care își are originea în sfera intersubiectivității umane, așa încât matematica este element substanțial al spațiului observațiilor. Este important totuși să nu uităm că aceste structuri ale gândirii pure, reprezentate de matematică, ar trebui puse de acord cu realitatea empirică. Rolul acestui mediator este de obicei exercitat de către fizicienii teoreticieni care ar trebui să coreleze simbolurile cu fenomenele observate. Born indică faptul că noua fizică a secolului XX a făcut un pas fundamental în această direcție, îndepărtându-se de orice tentative directe de a corela modelele sale

---

[34] Vezi A. Einstein (1973), *Ideas and Opinions*, Londra, Souvenir Press, p. 291.

[35] M. Born (1968), *My Life and My Views*, New York, Charles Scribner's Sons, pp. 168–169.

cu anumite imagini mecanice vizualizate, aşa cum se făcuse de la Newton încoace. Mecanica clasică, cu ecuaţiile sale diferenţiale, a jucat un rol de mediator între orice fapt experimental şi construcţia teoretică. Fizica nouă a eliberat cumva gândirea umană de această necesitate şi a permis căutarea *directă* a structurii matematice corespunzătoare unui fenomen, fără a încerca să facă această structură exprimabilă într-un limbaj obişnuit şi în imagini uşor accesibile minţii. Aspectul important al matematicii în teoriile fizice şi în înţelegerea generală a ştiinţei este rolul său ca limbaj universal, care le permite fizicienilor să comunice unii cu alţii şi să comunice conţinutul teoriilor lor inginerilor şi nespecialiştilor. Totuşi, este rezonabilă pretenţia ca echilibrul dintre realitatea sensibilă şi abstragerile din ea să fie păstrat în teoriile ştiinţifice. Dar problema interpretării ideilor matematice abstracte din fizică devine vitală pentru a evita pericolul de a clădi un model matematic pentru ceva care, asemenea lucrului în sine kantian, nu ne va fi accesibil într-un mod sensibil, microscopic şi comprehensibil. Dacă structurile matematice pierd contactul cu lumea cotidiană, viziunea ştiinţifică asupra naturii devine un „idol" al realităţii, care poate preocupa conştiinţa umană la nivelul imaginaţiei, în timp ce o depărtează de condiţiile existenţiale ale funcţionării sale.

Prezenţa unei teorii matematice puternic dezvoltate devine vitală în mod special pentru acele ramuri ale ştiinţei fizice care se ocupă cu asemenea elemente structurale care nu sunt observabile şi accesibile imediat (*e.g.* particule microscopice elementare sau anumite detalii legate de evoluţia trecută a universului). În acest caz, teoria pretinde că statutul ontologic al acelor entităţi este inferat din tiparul matematic stabil (*i.e.* nesupus unui flux temporal) şi raţional consecvent, considerat de obicei ca reprezentând realitatea însăşi. Într-un fel, a spune că ceva este real echivalează cu a spune că acest ceva poate fi descris matematic.[36]

---

[36] Acest criteriu al realităţii este folosit în cosmologia teoretică contemporană, în care orice corespondenţă directă între ceea ce este prezis matematic şi ceea ce poate fi observat fizic este problematică. Astfel, în acest caz,

Matematica devine un fel de magie care, fiind descoperită de o minte critică, aduce la viață noi realități, care, în ciuda faptului că sunt pure creații mentale, sunt obiectivate ca și când ar dobândi un statut *ontologic* (*i.e.* nu *ontic*). Adevărul acestor creații mentale derivă din convingerea de durată potrivit căreia formele inteligibile și ideile matematice nu au dimensiuni temporale, astfel încât, după ce au fost descoperite, sunt tratate ca nemaifiind pasagere și, în consecință, reflectând un anumit adevăr stabil.

În lumina acestei viziuni matematice a adevăratei realități, percepute ca golită de efemeritate și manifestare, se pretinde uneori că știința se ocupă cu o lume independentă de istoria și intervenția umane: „Adevărurile pe care știința încearcă să le descopere cu referire la atomi și sistemul solar, și chiar despre microbi și bacterii, ar fi adevărate chiar dacă ființele umane nu ar exista."[37] Posibilitatea acestei pretenții este asociată credinței comune (care este parte a atitudinii naturale) potrivit căreia realitatea naturii este independentă de existența omului, poate fi percepută prin forme matematice și nu are importanță că un fenomen nu a fost cunoscut înainte de a fi fost descoperit. Tiparul matematic ce descrie acest fenomen nu există în sine, astfel încât apelul la matematici este considerat de obicei ca o ieșire sigură din contingența aparențelor din domeniul empiric către lumea stabilității și imparțialității logice.[38]

În ciuda a tot ce s-a spus, descrierea matematică a naturii înseși este legată strâns de inteligența umană. Pentru că, chiar dacă acceptăm că universalitatea legilor matematice este strâns conectată la inteligibilitatea universului, aceasta din urmă este atinsă și articulată doar de ființele umane. Chiar dacă legile și

---

criteriul realității a ceva ce este prezis în termeni matematici abstracți este mai curând bazat pe *coerența explicației*, nu pe criteriul corespondenței.

[37] A. O'Hear (1990), *An Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford, Clarendon Press, p. 6.

[38] De fapt, o interpretare a legilor exprimate matematic ale naturii care depinde de statutul ontologic particular al matematicii este acceptată de un anumit om de știință.

tiparele matematice ale frumuseții lumii sunt ascunse în domeniul formelor platonice netranzitorii, este nevoie de inteligența umană pentru a face ca aceste legi și tipare să fie prezente explicit în universul fizic. H. Poincaré susține cu tărie acest punct de vedere:

> Există oare armonia pe care inteligența umană crede că o descoperă în natură *în afara acestei inteligențe* [umane]? Nu — nu încape nicio îndoială, o realitate complet independentă de minte, care o concepe, o vede sau o simte, este imposibilă. O lume atât de exterioară, chiar dacă ar exista, ar fi pentru noi inaccesibilă pe veci. Dar ceea ce numim realitate obiectivă este, în ultimă analiză, ceea ce este comun multor ființe gânditoare și poate fi comun tuturor; această parte comună, după cum vom vedea, poate fi numai armonia exprimată în legile matematice.[39]

Totuși, este important să arătăm că articularea naturii prin matematică lasă câteva întrebări fără răspuns. Concret, chiar dacă realitatea lumii este articulată în termenii unor tipare inteligibile, chestiunea semnificației și a originii ultime a realității astfel postulate, adică facticitatea sa, trebuie încă rezolvată. O posibilă explicație pe această temă ne conduce nu doar dincolo de lumea fizică, ci și dincolo de domeniul matematic însuși, pentru că în mod implicit se ridică întrebarea legată de facticitatea medierii umane între sensibil și inteligibil, adică întrebarea legată de facticitatea umanității ca imanență intențională întrupată. Unii savanți înțeleg problema ridicată și admit că acest „dincolo" se află în afara subiectivității umane transcendentale din care își trage originile. Hermann Weyl a făcut legătura între aceste origini și Dumnezeu:

> Astfel, simpla poziționare a lumii externe nu explică cu adevărat ce se intenționează a se explica, problema realității

[39] H. Poincaré (1958), *The Value of Science*, Mineola, Dover Publications, p. 6.

lumii se amestecă în mod inseparabil cu cea a rațiunii pentru armonia matematică legitimă. Problema rațiunii indică în mod clar altă direcție a *transcendenței* decât cea a lumii *transcendentale*; către origini, nu către produs. Astfel, răspunsul suprem se află dincolo de cunoaștere, numai la Dumnezeu.[40]

Matematizarea naturii și condiția umană

Sperăm că din ceea ce am discutat deja în subcapitolele anterioare cititorul va avea o idee generală despre faptul că acest complex numit „natură" nu este format numai din date senzoriale, ci și din idei matematice și abstrageri mentale din realitate.[41] Aceasta implică faptul că natura nu poate fi nematematică în principiu. Ea este matematică pentru că matematica este folosită pentru formarea ei ca întreg și pentru descrierea ei în detaliu. În acest caz, ne putem întreba: de ce matematizarea naturii conotează ceva negativ și trebuie să fie explicată în mod critic? Problema matematizării naturii nu este așa de simplă, atunci când se afirmă că constructele mentale înlocuiesc realitățile existențiale. Înțelegem că în anumite ramuri ale fizicii, cum ar fi cosmologia, multe dintre teorii nu pot fi verificate direct prin intermediul corespondenței lor cu datul empiric. „Obiectivitatea" constructelor ideale este stabilită, în acest caz, mai curând prin apelul la coerență a explicației, care nu are nevoie ca explicația să fie corelată cu vreo realitate empirică pe baza principiului corespondenței. „Obiectivitatea" derivă în acest caz nu din

---

[40] H. Weyl (1970), „Subject and object", în J. Kockelmans și T.J. Kisiel (ed.), *Phenomenology and the Natural Sciences*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 93–116 (116) (s.n.). Trebuie făcută o distincție atentă în acest citat între cuvântul „transcendent", care indică ieșirea din lume, și cuvântul „transcendental", care indică sfera intersubiectivității umane.

[41] Putem afirma că natura în calitatea ei de concept de „natură" nu face parte din vreo anumită știință pentru că, în sfera sa, transcende cu mult orice definiție limitată. În acest sens, noțiunea de natură este destinată a fi mai curând filosofică și include așadar toate conotațiile posibile cu umanitatea.

verificarea empirică, ci din convenția intelectuală. Astfel, unele realități fizice ajung să fie construite matematic prin convenție, fără nicio raportare la lumea existențială imediată. Problema nu este a acestor convingeri mentale ca atare, ci a efectului lor limitativ și degradant asupra capacității ființelor umane, atunci când ele încep să influențeze percepția umană a lumii într-o asemenea măsură încât corodează realitatea umană, negând existența acelor aspecte ale lumii care nu pot fi matematizate (*e.g.* sentimente umane, dragoste, empatie, emoții, relații etc.). Astfel de formă extremă de matematizare a realității, admisă ca posibilitate de matematicienii contemporani, poate conduce la o reacție furioasă din rândul savanților și filosofilor înclinați către o poziție existențialistă și din partea gânditorilor religioși. Ph. Sherrard, de exemplu, oferă o evaluare extrem de negativă a științei matematizate, care, dacă ar fi luată ca ghid metodologic, ne-ar putea lipsi de orice posibil dialog între știință și teologie. El scrie:

> Știința modernă, bazată pe raționalitatea subordonată categoriilor nespirituale, nu poate atinge nici ea o cunoaștere a ceva în sine, indiferent cât de mult se preocupă cu experimentarea și observarea sau până unde își exercită funcția de cercetare și analiză. Aceasta este situația la care a fost condamnată știința modernă și în care continuă să fie prinsă. Ea este obligată prin înseși premisele sale să ignore în lucruri acele calități care transcend aparența lor finită și capacitatea rațiunii de analiză și deducție logice.[42]

Din punctul de vedere al lui Sherrard, matematizarea cunoașterii reprezintă „cel mai de jos nivel al inteligenței la care a decăzut vreodată mintea umană"[43], deoarece, luată în sens absolut, și eliminând din imaginea realității viața umană în bogăția sa care nu poate fi matematizată, această cunoaștere, adoptată ca paradigmă socială și culturală, distorsionează esența umanității

---

[42] Sherrard, *The Rape of Man and Nature*, p. 84.
[43] Sherrard, *Human Image: World Image*, p. 35.

și legătura acesteia cu Dumnezeu. Aceasta conduce la o separare strictă între lumea intelectului și lumea simțurilor care conduce la separarea dintre matematică, natură intelectuală (despre care se pretinde că este o natură adevărată) și condițiile empirice ale sălășluirii umane în lume. Pretinsa realitate, ca adevărată și inviolabilă, este plasată în afara sferei gândirii sale, fiind în mod paradoxal golită de existența sa interioară din subiectivitatea umană. Acest concept de natură care este „inuman în esența sa" a fost promovat la scară largă prin progresul științific și opinia publică.[44] Fiind printr-o astfel de structură mecanică și impersonală idealistă, natura nu include nimic care să fie conectat cu viața într-un sens mundan al acestei lumi. Matematicienii contemporani înșiși sunt conștienți de aceasta: „Matematizând lumea, începem să pierdem sau să aruncăm acele părți ale lumii care nu pot fi matematizate. Ceea ce nu e matematizat pare a nu exista, chiar a nu fi existat nicicând."[45] După cum vedem, unii dintre aceștia sunt capabili să vadă un pericol existențial în promovarea matematizării totale și emit un avertisment potrivit căruia toate viziunile numerice și abstracte asupra „realității" reprezintă umbra acesteia, nu viața ca realitate.[46]

În tendința de a exprima toate aspectele existenței folosind formule, ecuații și tabele statistice (nu numai în imaginea fizică a lumii, ci și în anumite aspecte ale sociologiei și psihologiei sociale), dimensiunea existențială a naturii ca extensie a existenței umane întrupate este aruncată în uitare, astfel încât taina vieții și a morții, taina începutului unui anumit existent întrupat, ca incapabil să fie matematizat și astfel depășind descrierea matematică, nu se încadrează în definiția naturalului și a obiectivului.

---

[44] *Ibid.*, p. 42.

[45] P.J. Davis și R. Hersch (1990), *Descartes' dream. The World According to Mathematics*, Londra, Penguin, p. 98.

[46] *Ibid.* În concluzia cărții citate, autorul său apelează la dezvoltarea „conștientizării crescute a relației dintre oameni și matematică pe care au creat-o". Este necesar „să ne protejăm de efectele valurilor revoluționare ale simbolurilor care sunt pe cale să ne inunde" (*ibid.*, p. 306).

Evenimentele existențiale primare ale vieții sunt de obicei ignorate de către știința contemporană, cauzând o mare distorsionare imaginii umane, pentru că ființele umane, fiind considerate ca simple creații fizice și biologice ale naturii, sunt reduse la întrupări paraempirice și de neînțeles, închise în sine și autosuficiente, ale sufletului care, cu capacitatea sa discursivă extremă (deși este un dar al libertății umane), se abstrage din sursa vieții și apoi se consideră o putere cu mari capacități în a afirma legi pentru sine și pentru lumea exterioară.[47]

Chiar dacă încercăm să spunem că idealul cunoașterii matematice se bazează pe vechea idee grecească de *episteme*, în calitate de cunoaștere a lucrurilor într-o perspectivă platonică, adică sistematică și stabilă, trebuie să ne amintim că universul platonic era un organism viu, în care tiparele inteligibile ale lucrurilor erau îmbibate cu esențe spirituale de origine transcendentă. Într-o adaptare creștină a platonismului, acest lucru ar însemna că nici lucrurile vizibile empiric, nici imaginile lor intelectuale nu ne oferă cunoașterea acestor lucruri așa cum sunt în ele însele.[48] Acest lucru implică faptul că matematica, cu toată grandoarea sa intelectuală și ambiția copleșitoare, reflectă asupra lucrurilor și supune spiritului uman numai lucrurile așa cum apar prin prisma facultății discursive de a cunoaște, dar nu principiile (*logoi*) de bază și formatoare ale existenței lor care își au originea în Dumnezeu. Aceste *logoi* nu pot fi reprezentate matematic deloc, deoarece ele intră în relația complexă dintre existență și ființă. Totuși, existența poate fi afirmată numai prin modul

---

[47] Se poate adăuga la aceasta că știința pusă în mâna unor astfel de ființe despiritualizate „devine un idol care va vindeca în mod magic răul existenței și va transforma natura omului". (E. Voegelin [1948], „The Origins of scientism", *Social Research*, 15, 462-494 [487].)

[48] Se cuvine aici să ne referim la o afirmație faimoasă a lui Grigore Teologul, potrivit căruia cunoașterea nu poate ajunge „la înțelegerea realităților însele". Vezi *Oration* 28.29 la Gregory the Theologian (de Nazianzus), „Orations", în F.W. Norris (tr.), *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*, New York, Brill, p. 242.

existării, adică prin subiectivitatea umană intențională. Aceasta indică puternic către un adevăr simplu, și anume că esența ultimă a lucrurilor nu poate fi exteriorizată și obiectivată prin ignorarea subiectivității umane. Vedem atunci că întreaga problemă este legată de taina faptului de a fi supus cunoașterii, într-un sens profund teologic, pentru că nicio existență, ca existență articulată, nu este posibilă dacă aceasta nu este prezentă în umanitatea ipostazică sau în Dumnezeu Însuși. Chiar dacă avem bănuiala că lumea există cumva fără participarea ființelor umane, de fapt lumea își poate dobândi semnificația și deplinătatea existenței numai prin activitatea *transfiguratoare* a umanității, inerentă ipostatic subiectului ultim al tuturor ființelor și lucrurilor care există, adică lui Dumnezeu.[49]

Văzută din perspectiva subliniată anterior, matematizarea naturii și încercarea de a proclama sensul ei ultim și obiectiv prin abstragerea din actele atotconstructive ale subiectivității umane reprezintă deformarea și pervertirea ordinii naturale (dacă aceasta este înțeleasă teologic și existențial ca dată de Dumnezeu). Citām altă mărturie referitoare la seriozitatea acestei probleme, așa cum vine de la matematicienii înșiși, interpretată printr-o minte teologică:

> Abstracția și generalizarea sunt două trăsături caracteristice ale gândirii matematice, iar matematizarea este una dintre metodele cruciale în care semnificația [*e.g.* semnificația existenței — AN] este transformată și uneori pierdută. Dacă matematica ar locui în întregime în minte și, chiar dacă este

---

[49] Funcția de transfigurare a umanității devine evidentă nu doar prin explorarea naturii ca ceva adus la existență prin intuiția umană, ci și ca o nevoie de îmbunătățire a ei prin intervenția umană ca parte a unui imperativ ecologic, susținut de unii teologi ortodocși. Vezi, de exemplu, J. Zizioulas (1996), „Man the priest of creation", în A. Walker și C. Carras (ed.), *Living Orthodoxy in the Modern World*, Londra, SPCK, pp. 178–188, și „Proprietors or priests of creation?" (discurs inaugural, Baltic Symposium, iunie 2003, vezi www.rsesymposia.org/symposium_v).

derivată din interacțiunea noastră cu lumea exterioară, dacă ar epuiza toate temele și variațiile în întregime în minte, atunci nu ar putea produce mare rău. Dar nu așa funcționează. Matematica provine din interacțiunea dintre minte cu lumea exterioară, și această interacțiune creează simultan matematica și *transformă percepția noastră despre lumea exterioară*, ceea ce creează noi interacțiuni.[50]

Această consecventă transformare a percepției noastre despre lumea exterioară este cea care schimbă orientarea noastră în lume și care poate, dacă nu este păzită, conduce la un conflict sever cu un alt fel de filosofie și teologie care asigură o orientare diferită psihologică și spirituală către realitate și către împlinirea umanității.

Matematica, având o diferențiere acută a lucrurilor în termeni numerici, poate fi abuzată în implicațiile sociale și poate „deveni o sursă a răului chiar dacă oferă beneficii"[51]. Matematica poate diminua persoana umană nu doar într-un sens global, supunând-o naturii sale matematizate, dar odată cu inculcarea în mintea umană a percepției matematice, ființa umană însăși poate fi valorizată și judecată în termeni de numere absolute: aceasta conduce la dezumanizarea individului.[52] Este important aici nu doar să învinovățim oamenii care aplică matematica în mod neglijent tuturor aspectelor vieții, și astfel aduc în mod conștient un anumit afront la adresa ideii de umanitate așa cum este înțeleasă în filosofie și tehnologie, ci și să înțelegem că atunci când folosim raționalitatea bazată pe matematică suntem condamnați să producem o anumită dezumanizare a persoanei din cauza logicii intrinseci și a condițiilor de aplicare a matematicii. Perioada contemporană a calculatoarelor și a tuturor tipurilor de aplicații digitale afirmă aceasta în mod clar: „Când folosim

---

[50] Davis și Hersch, *Descartes' Dream*, p. 281 (s.n.).

[51] *Ibid.*, p. 282.

[52] *Ibid.*, p. 283. (Compară cu discuția lui Sherrard despre dezumanizarea omului în cartea sa *Rape of Man and Nature*, pp. 63–89.)

computerizarea pentru a porni de la formule și algoritmi către atitudini și acțiuni care afectează oamenii, ne expunem binelui și răului pe o scară largă. *Ceea ce nu este adesea indicat este faptul că dezumanizarea este intrinsecă proceselor intelectuale fundamentale interioare matematicii.*"[53] Dezvoltarea matematicii extinde astfel întruparea umană a realității în sensul cel mai netrupesc: această extensie schimbă efectiv subiectivitatea, care, pe termen lung, poate schimba chiar natura umană și poate astfel amenința bazele condiției umane. Putem trage, așadar, o concluzie importantă, și anume că analiza gândirii matematice și toate aplicațiile matematicii pentru matematizarea naturii pot ajuta enorm la descoperirea în structura subiectivității a unor elemente non-umane interioare. Atunci, diferența de orientare a științei și teologiei față de lume poate fi tratată ca diferența în privința lucrărilor dintre diverse intenționalități ale subiectivității umane. Aceasta ar putea conduce în mod potențial la aceeași concluzie pe care am tras-o mai înainte, că diferențierea dintre știință și teologie este adânc înrădăcinată în condiția întrupării omului în lume, care este îmbibată cu sus-menționata diferențiere a intenționalităților.

Aici întâlnim din nou paradoxul subiectivității umane în lume cu privire la matematică: matematica este capabilă să dezumanizeze și să depersonalizeze umanitatea, dar este totuși creația mentală a umanității. Putem vedea că matematica, deși este un instrument al descrierii naturii, dacă este plasată în contextul existenței umane, conduce la chestiunea fundamentală a propriei temelii. Faptul însuși că matematica există și poate fi folosită de către umanitate pentru a articula natura nu poate fi explicat pe baza evoluției naturale luate în sine. Aceasta determină în schimb faptul că matematica, folosită pentru matematizarea naturii prin proclamarea faptului că sensul ultim al lucrurilor se află în natura astfel matematizată, contrazice faptul evident că aceasta este, prin esența sa, o derivată calitativă a vieții umane, care formează un instrument util pentru modelarea impresiilor exterioare despre lume, dar care nu reprezintă în niciun fel

---

[53] Davis și Hersch, *Descartes' Dream*, p. 283.

fundamentul existenței înțeles într-un sens metafizic absolut și necondițional. Mai simplu spus, fundamentul matematicii înseși nu se află în ea însăși.[54] Când matematica încearcă să matematizeze ființa umană se contrazice, deoarece încearcă să matematizeze, adică să facă demonstrabil în termeni matematici, propria origine. Chiar dacă acest lucru ar fi posibil, matematica poate explica numai matematicul. Toate celelalte aspecte ale existenței întrupate care nu sunt proiectate în cadrul minții matematice sunt eliminate ca neimportante și, într-un fel, „non-existente". Realitatea umană totuși este mult mai vizionară și imensă decât orice formă particulară redusă a imaginii sale discursive, astfel încât condițiile pentru existența ființelor umane transcend naturalul și matematicul, indicând inerența umanității în personalitatea și inteligența lui Dumnezeu.

Matematizarea umanității înseamnă astfel nu doar o desconsiderare completă a modurilor individuale ale existenței umane și a calităților personale, ci și o distorsionare completă a percepției poziției umane față de mediu, societate și cultură.[55] Controlându-și „propria natură", adică natura matematizată, ca pe un proiect care urmează a fi dus la îndeplinire, omul preia controlul propriei vieți și al destinului său, bazându-se pe matematica implementată în tehnologie. Husserl compară ființele umane, capabile să-și conducă treburile în mod nedefinit (datorită sentimentului de atotputernicie descoperit în raționalism), cu Dumnezeu, văzut ca „omul depărtat la infinit".[56] Dacă omul este capabil să descifreze sensul universului prin matematizarea care

---

[54] *Cf.* „În timp ce matematica este comprehensibilă, metodele sale nu sunt, așa cum nu sunt nici cele ale lui Dumnezeu" (*Ibid.*, p. 238).

[55] Putem să fim cu totul de acord cu convingerea lui Davis și Hersch că nu numai „viața interioară a individului este dincolo de matematică; chiar și « viața interioară » a societății, a civilizației înseși, de exemplu literatura, muzica, politica, tendințele și curentele din istorie, lucrurile și fleacurile care umplu paginile ziarelor este dincolo, într-o măsură și mai mare." (*Ibid.*, pp. 13–14.)

[56] Husserl, *Crisis of the European Sciences*, p. 66.

este tratată ca singurul mod valabil și adecvat de existență, se poate spune că omul s-a matematizat singur. Dar, fiind *de facto*, într-un sens strict teologic, chipul lui Dumnezeu, omul L-a matematizat și abstras și pe Dumnezeu[57], eliminându-L astfel pe Dumnezeu din existență ca sursă personală și supremă a tuturor ființelor și reducându-L pe Dumnezeu la principiul de raționalitate supremă a universului, care poate fi, în principiu, descoperit prin modul matematic riguros al minții discursive.

Dacă oamenii se consideră conducătorii propriilor treburi și ai destinului lor, pretind să joace un rol de creatori ai universului și ai propriilor vieți, astfel asumând de fapt o atribuție a lui Dumnezeu. Ființele umane sunt creaturi libere și creative, astfel încât creativitatea este esențială pentru condiția lor. Totuși, această creativitate plasează ființele umane deasupra restului creației și datorită ei acestea nu sunt satisfăcute cu statutul condiției lor biologice și încearcă o analogie cu Divinul, pentru a schimba creația folosindu-și voința. Această ridicare deasupra creației, în potențialitatea ei, îi dă umanității capacitatea fie de a crea ceva nou, fie de a distruge ceea ce-i este „dat". Aici avem o problemă teologică: destinul omului este să fie deasupra creației, dar, în același timp, să fie responsabil pentru aceasta prin stabilirea comuniunii creației cu Dumnezeu; asta deoarece caracterul finit al lumii, care este legat de natura sa tranzitorie, cu instabilitatea și dezintegrarea ei, indică în mod inevitabil caracterul său contingent. Destinul omului, văzut din perspectivă teologică, rezidă în relaționarea lumii cu Dumnezeu pentru a o salva de descompunere și uitare. Aici apare o funcție sacerdotală a umanității, exprimată în metafora „omul, preot al creației".[58]

---

[57] Sherrard a criticat, într-un context diferit, dar într-o manieră similară celei a lui Husserl, matematizarea naturii, inițiată de Kepler, Galileo, Descartes și Newton, argumentând că aceștia nu numai că au înlocuit un set de teorii cu altul, dar, de fapt, au distrus viziunea despre lume și înțelegerea umanității divine din această lume, făcându-L astfel pe Dumnezeu un mare matematician cosmic (*Human Image: World Image*, p. 35).

[58] Vezi de exemplu Zizioulas, „Man as the priest of creation".

Dar relaționând universul cu Dumnezeu omul rămâne totuși o ființă creată, care are nevoie să se raporteze, în toată cunoașterea și acțiunile sale, la Dumnezeu. Starea de lucruri a societății moderne și a tehnologiei reflectă situația în care omul nu numai că nu și-a îndeplinit sarcina sa de preot al creației, dar, făcându-se pe sine, prin explorarea rațională și matematizarea naturii, un punct suprem de referință, adică Dumnezeu, a condamnat universul la finitudine și decădere inevitabilă potrivit legilor fizicii[59] – finitudine și caracter efemer care își au originea în finitudinea și caracterul efemer al omului însuși, a cărui opacitate față de transcendent îl împiedică să înțeleagă caracterul creat și dependența de Dumnezeu.

Această stare a minții și sufletului face aproape imposibil de acceptat un adevăr teologic potrivit căruia ființele umane sunt creaturi, nu creatori într-un sens absolut. Tocmai incapacitatea ființelor umane de a-și susține propria existență fizică și biologică la nesfârșit indică faptul că baza ontologică fundamentală a umanității nu poate fi fenomenalizată și obținută practic din interiorul lumii. Când ființele umane încep să pretindă că sunt zei, creștinismul și teologia sa văd în această evoluție ceva ce deviază de la ceea ce ele consideră o normă a progresului, și anume progresul spiritului care nu doar orientează umanitatea în lumea exterioară a universului științific, ci și pune umanității o întrebare despre propria origine și propriul destin, adică „de unde vine și încotro se duce". În cuvintele lui D. Stăniloae,

> teologia ortodoxă ia progresul științific în calcul numai în măsura în care știința aduce o contribuție la progresul spiritului uman, și numai în măsura în care adâncește în om experiența propriei realități spirituale și a realității spirituale supreme, niciuna dintre ele neputând fi redusă la un nivel fizic și chimic.[60]

---

[59] Aici este rădăcina problemei ecologice. Vezi Zizioulas, „Man as the priest of creation" și „Proprietors or priests of creation?".

[60] Stăniloae, *Theology and the Church*, p. 216.

Trebuie să subliniem aici că în niciun caz nu dorim să diminuăm valoarea științei contemporane. Nu există nicio îndoială că fără știință civilizația umană nu ar fi putut funcționa în starea actuală. Tragedia este că progresul științific al ultimelor secole a făcut ca rasa umană să fie prizoniera propriilor realizări. Asta se întâmplă dacă omenirea pierde controlul propriului destin într-un sens spiritual. Acesta este motivul pentru care activitatea umană, cu setea sa de explorare și utilizare a resurselor lumii, ar trebui să privească propriile realizări din afară, din perspectiva existenței ca atare, existență care nu este cauzată de șansă și de necesitate în jocul forțelor impersonale ale naturii, ci este dată oamenilor ca dar, darul contemplării lumii și al comuniunii cu sursa acestei lumi în Dumnezeu. Știința este un instrument util pentru supraviețuirea biologică și fizică. Dar justificarea și fundamentul său trebuie clarificate și acum ca și înainte. Există ceva în viața umană care nu poate fi descris științific, dar care are o valoare infinită pentru ființele umane ca persoane. Știința este bună, dar nu este suficientă pentru a ne ajuta să înțelegem ce înseamnă să fii o persoană umană. Căldura relației umane și transmiterea harului din generație în generație face umanitatea unică și specială între alte forme de „existență", care sunt descrise științific ca existențe ale trupurilor impersonale, adică efectiv „netrăitoare". Explorarea lumii persoanelor, care stă la baza domeniului experienței științifice, poate astfel completa știința în articularea locului real al ființelor umane în lume, facilitând astfel dialogul cu teologia.

Putem acum anticipa că dialogul dintre știință și teologie poate fi văzut din perspectiva altei dihotomii existențiale legate de înțelegerea umană a lumii: ruptura intrinsecă dintre *umanitatea umană* și *inumanitatea umană.* De vreme ce omul este poziționat întotdeauna pe fundalul a ceea ce îl face diferit pentru celălalt, fie natură sau alte ființe umane, există ceva în structura umană care conduce mereu către o ciocnire între umanitate și inumanitate. Se poate sugera că faptul că condiția umană întrupată este înrobită de natură și în același timp simte transcendența

deasupra sa face această dihotomie insuportabilă. Dar tocmai aici diferența dintre știință și teologie devine coerentă într-o nouă lumină. Dialogul dintre acestea se referă de fapt la dialogul dintre uman și inuman. Aceasta este dezintegrarea supremă a spiritului uman, care poate fi abordată și înțeleasă numai în termeni teologici, făcând legătura cu căderea în păcat. Pentru că *diferența* dintre uman și inuman din om nu trebuie neapărat să implice *diviziunea* dintre ele, tensiunea și conflictul. Prezența naturalului în structura umană, adică ceva ce ține de domeniul animal, și intelectualul și spiritualul implantate în chipul divin nu trebuie să fie concurente și să se lupte una cu cealaltă: dimpotrivă, trebuie să fie mediate, depășindu-se *diviziunile*. Dar chiar și în starea viitoare, îndumnezeită a omului, când toate diviziunile se presupune că vor fi depășite, diferențierea în compoziția omului între natural și inteligibil va fi intactă, deoarece reprezintă elementul constitutiv al întregii creații. Astfel, dialogul dintre teologie și știință poate fi văzut ca o mediere inevitabilă între uman și inuman în umanitate.

După cum am văzut mai înainte, unii gânditori sunt înclinați să critice știința pentru pierderea umanității și să o respingă ca fel de a trăi și a progresa. Totuși, trebuie admis că știința însăși este o victimă a aceluiași paradox al subiectivității umane în lume, astfel încât este intrinsec paradoxală în funcțiunea sa. Filosoful francez Michel Henry a plasat paradoxul în contextul condiției culturale umane, pe care l-a numit „La Barbarie". Potrivit lui, știința funcționează ca o formă de viață care se neagă pe sine: „Avem aici o formă de viață care se întoarce împotriva vieții, refuzând toate valorile și contestând chiar propria existență. *Este o viață care se neagă pe sine, este autonegarea [l'autonégation] vieții, care este un eveniment crucial ce definește cultura modernă în calitate de cultură științifică.*"[61] Natura paradoxală a condiției umane în univers se descoperă astfel nu doar în termeni de opoziție între personeitate (ipostas) și natura exterioară (*fizic*), ci printr-o

[61] M. Henry (1987), *La Barbarie*, Paris, Bernard Grasset, p. 113.

ruptură mai profundă și mai intimă între intenționalitățile subiectivității umane, ca tragedie a umanului pe fondul non-umanului sau inumanului. Este inevitabil pentru umanitate să-și afirme condiția pe fondul alterității sale lumești, ca potențială non-umanitate (*e.g.* universul mare și indiferent). Problema este atunci dacă știința modernă este destinată să se dezvolte prin intermediul afirmării acelei părți neumane a universului (perceput în primul rând ca totalitate a vieții) pentru a identifica și sublinia „domeniul umanului" ca fiind distinct de ea. Așa-numita negare a vieții pe care o invocă Henry în pasajul citat mai înainte corespunde exact exagerării acelei părți non-umane a gândirii omenești prezente latent în însuși miezul condiției umane. Această parte poate fi asociată intenționalității non-egocentrice la care ne-am referit de câteva ori mai înainte și care trebuie folosită pentru a articula lumea ca „în afară", lipsind-o în mod deliberat de prezența sa interioară primară în subiectivitatea umană. Astfel, vedem că în această condiție se află altă ruptură interesantă în cadrul intenționalităților între ceea ce ar putea fi numit uman concret și non-uman abstract. Prima intenționalitate reprezintă ceea ce se referă la facticitatea existenței, acceptată cu smerenie ca dar al vieții. A doua reprezintă dorința non-egocentrică de a poziționa această existență pe fondul celeilalte naturi, intrinsec neipostatică, care se presupune că dă naștere existenței ipostatice. Exagerarea celei de-a doua intenționalități, afirmată puternic în cercetarea științifică, poate fi identificată cu dezumanizarea vieții și cu autonegarea. Trebuie să înțelegem totuși că analiza și tratamentul pe care le aplicăm științei nu au nimic de-a face cu nicio poziție antiștiințifică și antiscientism. Încercăm să demonstrăm că anumite tendințe extreme în matematizarea naturii creează dificultăți serioase în menținerea integrității spiritualității umane și de aceea trebuie explicate cu atenție pentru a face legătura între știință și teologie. Obiectivul nostru este de a discerne paradoxul subiectivității umane în toate dimensiunile sale și de a-i adresa o provocare pentru ca spiritul uman să găsească, confruntându-se cu el, o cale de a ieși din acest paradox.

Am dori să discutăm acum pe scurt modul în care fenomenologia analizează ştiinţa şi care este rezultatul pozitiv al deconstruirii naturii matematizate, pe care aceasta o face. Încă o dată, obiectivul nu este de a accentua neplăcerile viziunii ştiinţifice asupra lumii, ci de a indica faptul că această matematizare este un mod special al gândirii discursive umane care, din nefericire, adumbreşte facticitatea absolută a evenimentelor existenţiale. Dematematizarea naturii ne va permite să descoperim, la un alt nivel de semnificaţie, ca să spunem aşa, prezenţa imediată a subiectivităţii umane în spatele tuturor tematizărilor naturii, când se petrece „negarea" constructivă a naturii matematizate. Prin recuperarea fundamentelor condiţiei umane prin intermediul analizei fenomenologice a ştiinţei, aceasta din urmă poate fi legată de teologie, care articulează condiţia umană printr-un simbolism diferit al Dumnezeului viu al credinţei creştine.

De la matematizarea naturii la lumea persoanelor

Filosofia fenomenologică în stilul lui Husserl a făcut legătura între apariţia tendinţelor platonice în discursul ştiinţific şi numele lui Galilei. Totuşi, numele lui Galilei a fost folosit numai pentru a eticheta acea tendinţă ştiinţifică dezvoltată în secolul al XVII-lea.[62] Această tendinţă, esenţială pentru ştiinţa modernă, poate fi caracterizată de viziunea potrivit căreia există o ruptură fundamentală între lumea care se prezintă fiinţelor umane prin experienţa lor perceptuală şi viaţa cotidiană şi lumea descoperită prin metoda ştiinţifică şi structură matematică. Dar, ceea ce nu e dificil de observat, aceasta implică platonismul în sensul vechii filosofii greceşti, care a făcut o distincţie clară între lumea *doxei* (opiniei) şi cea a *epistemei* (cunoaştere), ca două moduri de cogniţie ce corespund unor domenii diferite şi unui adevăr diferit. Pentru Galilei şi pentru cei ce l-au urmat aceasta înseamnă că adevărata cunoaştere a lucrurilor trebuie să corespundă idealului *epistemei.*

---

[62] Gurwitsch, *Phenomenology and the Theory of Science*, p. 34.

Husserl arată, în analiza pe care o face apariției fizicii galileene, modul în care s-a produs matematizarea naturii și care a fost rezultatul ei.[63] El arată că geometria a exemplificat un ideal al *epistemei* pentru filosofia lui Galilei; s-a considerat ca standard al cunoașterii și deci al științei faptul că pentru a atinge acea cunoaștere adevărată trebuie urmat idealul geometriei și matematicii. Dar acest lucru implică, potrivit lui Gurwitsch, faptul că fizica galileană este esențial platonică în structură, pentru că platonismul său „apare în distincția dintre aparența perceptuală a naturii și structura sa adevărată, matematică"[64].

Totuși, dacă afirmația referitoare la platonismul științei moderne nu este acceptată ca atare, ne dăm seama că „natura", la care aspiră știința prin idealizare și matematizare, nu este ceva dat aprioric observatorilor și gânditorilor, ci ceva construit și care evoluează către un *telos* nedefinit al spiritului uman. „Natura", astfel construită, deși este în mod esențial un corespondent intențional al subiectivității, devine exteriorizată ca un ideal platonic sau kantian[65], care este subiect al realizării într-o mișcare istorică a cercetării științifice, deoarece matematica, în calitate de știință omenească, este departe de a fi statică și încheiată[66], iar progresul său creează din ce în ce mai mult spațiu pentru invazia, de către fizicieni, a domeniului încă-necunoscutului (deși, probabil, inteligibil și invizibil). Cu alte cuvinte, trebuie

---

[63] Husserl, *The Crisis of the European Science*, pp. 23–59; vezi și J. Kockelmans (1970), „The mathematization of nature in Husserl's last publication, *Krisis*", în T.J. Kiesel și J. Kockelmans (ed.), *Phenomenology and the Natural Sciences*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 45–67; A. Gurwitsch (1967), „Galilean physics in the light of Husserl's phenomenology", în E. McMullin (ed.), *Galileo, Man of Science*, New York, Basic Books, pp. 388–401 (395–401); E. Cassirer (1967), „Mathematical mysticism and mathematical science", în E. McMullin (ed.), *Galileo, Man of Science*, pp. 338–351.

[64] Gurwitsch, *Phenomenology and the Theory of Science*, pp. 51–52.

[65] *Ibid.*, p. 46.

[66] Vezi despre temporalitate și matematică, Davis și Hersch, *Descartes' Dream*, pp. 189–201.

făcută o distincție între natură așa cum apare în experiența perceptuală primară și natura-pentru-fizicieni (*i.e.* „natura"), care este o realizare mentală, ca limită ideală a secvenței convergente a „imaginilor naturii", construite de fizicieni în decursul istoriei. Se poate atunci înțelege procesul istoric al științei ca succesiune a paradigmelor științifice, ca proces al unei reprezentări în continuă desfășurare a universului matematic, proces care, fiind omenesc și de aceea unic în realitatea sa factuală, unește toate paradigmele ca unele ce aparțin aceleiași succesiuni ce ține de *telos*-ul spiritului uman.

Într-o astfel de viziune, „natura" pare a fi un „ipostas al creațiilor mentale"[67]. Viziunea și terminologia seamănă cu ceea ce am numit continua *enipostaziere* (personificare, sau articulare umană) a universului. Astfel, o nouă natură matematizată are sens numai în contextul umanității, care este în postura de a o pune în legătură nu numai cu ceea ce este comun experienței de percepție, adică să o pună în contextul existenței-în-situare întrupate, dar și cu sursa alterității inteligibile din Logosul lui Dumnezeu. În acest sens, se poate sugera că toate imaginile naturii matematizate nu ne oferă o adevărată ontologie a lumii, ci, mai degrabă, manifestă, în combinație cu experiența sensibilă, prezența structurii duale neschimbabile a tuturor lucrurilor din lumea creată, o diferențiere fundamentală între domeniul sensibil al sălășluirii umane și universul matematic în care este imprimat și tematizat un sens particular, articulat științific, al lumii experienței personale.

Când am menționat că acest construct al „naturii" reprezintă un ideal ce poate fi îndeplinit numai pe parcursul întregului proces istoric, ne-am asumat această viziune ca ipoteză filosofică sau ca intuiție teologică, care afirmă o anumită teleologie ascunsă în dezvoltarea spiritului uman general. Astfel,

---

[67] Expresia este folosită de Gurwitsch, în *Phenomenology and the Theory of Science*, pp. 44, în care „ipostas" nu este luat în sens teologic. Elemente ale naturii în calitate de „creație mentală" apar și în terminologia lui Einstein (*Ideas and Opinions*, p. 291).

progresul matematizării naturii are semnificația unei tendințe particulare a spiritului uman, în baza căreia avansează tehnologia și cunoașterea științifice. Universul matematic, ca realizare umană, reprezintă în mod caracteristic fragmentarea legăturii primare existențiale între umanitate (ca eveniment) și lume, considerată prin prisma unei funcții discursive particulare a intelectului uman, care se bazează pe abstracție și idealizare. „Natura", în sensul științific astfel înțeles, fiind o realizare umană particulară, nu epuizează totalitatea realității (care, dacă este văzută teologic, se extinde la starea de lucruri în care umanitatea a fost adusă la existență de puterea Duhului Sfânt). Pe de o parte, „natura" construită este exteriorizată de subiectivitatea umană și este înțeleasă ca fiind golită de existența sa interioară în ipostasul ființelor umane, pe de altă parte, aceeași „natură", *ca fiind construită*, presupune încă anumite urme ale originii sale ipostatice (în ciuda „autonegării" vieții, urmele sale sunt conținute încă în condiția primară a posibilității sale de dinainte de negare). „Natura" pare un mod al imanenței intenționale a subiectivității umane, care articulează faptul că există unele aspecte ale realității generale neipostatice în sine, dar *enipostaziate* de persoane umane.

Totuși, în ciuda succesului tendințelor de naturalizare ale discursului științific în privința depersonalizării realității sub aspectul său exterior obiectivist, persoana, ipostasul uman, este încă prezent în spatele structurii matematice, iar analiza fenomenologică transcendentală ne permite să descoperim această prezență în spatele tuturor umbrelor impuse de gândirea discursivă care modelează aspectul universului științific. Putem doar să observăm gradele de obiectivare a naturii, pentru că, în analogie cu teologia, nu putem lipsi complet natura de prezența umanității, deoarece, în caz extrem, „natura", în calitate de complex articulat, trebuie să dispară împreună cu umanitatea. Acesta este motivul pentru care orice interpretare a științei care pretinde că știința contrazice teologia, deoarece se ocupă cu alte aspecte ale realității, golite de prezența divină, este greșită în esența sa, fiindcă „natura", fiind construită de ființe umane, este în cele din urmă

inerentă în mod ipostatic Logosului lui Dumnezeu, în calitate de realizare creată, astfel încât urmele Logosului și chipul Său în umanitate sunt ascunse în „natură", unde pot fi găsite.

Pentru scopurile cercetărilor noastre în știință și teologie, problema primordială este modul în care se poate descoperi viața uitată a experienței personale, care este mereu prezentă în intuițiile științifice. Fenomenologia arată cum poate fi articulată viața experienței personale prin punerea ei în antiteză cu „natura" construită științific. Analiza universului științific în calitate de creație mentală poate ajuta la descoperirea lumii vieții atunci când „natura" (construită și abstrasă în mod științific din viața experienței personale) este ea însăși supusă unui fel de deconstrucție care ne conduce din nou la lumea vieții de nivel reflectat următor, ca să zicem așa. Rezultă că metoda științifică ne oferă exact instrumentul de care avem nevoie pentru a articula viața experienței personale prin intermediul discernământului apofatic al naturii construite științific (ca alteritate a științificului) ca fundament suprem. În mod paradoxal, prin abstragerea din realitatea condiției vii aceasta din urmă se articulează din nou prin deconstruirea realizării intenționate din punct de vedere științific din ideea de natură. Este clar că într-o astfel de deconstrucție a naturii științifice, lumea vieții va fi articulată cu condiția să existe o explicabilitate științifică a naturii și un acces la lumea vieții printr-o anumită mișcare apofatică din această „natură" astfel articulată. În antiteză, lumea vieții, așa cum este articulată în teologie, solicită o anumită explicație teologică a naturii, dar, spre deosebire de știință, nu ne conduce niciodată la ascunderea lumii vieții. Ceea ce este comun acestor lumi ale vieții este tocmai ceea ce nu poate fi explicat de știință, și anume personeitatea subiacentă ca legătură existențială cu alteritatea lumii vieții în Dumnezeu. Pentru a rezuma ideea de bază a acestui subcapitol cităm un pasaj dintr-o lucrare târzie a lui M. Merleau-Ponty, în care el a pus în paralelă nu știința și teologia, ci știința și arta, și în care indică ceea ce știința uită în timp ce trasează imaginea grandioasă a lumii.

Gândirea științifică, o gândire care privește de sus și gândește obiectul-în-general, trebuie să revină la „există" care o precedă; la fața locului, la terenul lumii sensibile și modificate de om așa cum este el în viețile și trupurile noastre — nu acel trup posibil la care trebuie să ne gândim în mod legitim ca la o mașină informațională, ci acest trup real pe care îl numesc al meu, această santinelă care stă liniștită la cârma cuvintelor și faptelor mele. Mai mult, trupurile asociate trebuie revitalizate împreună cu al meu — „ceilalți"..., împreună cu care frecventez o Ființă singură, prezentă și reală... În această istoricitate primordială, gândirea agilă și improvizată a științei va învăța să se aplece asupra lucrurilor însele și asupra sa, și va deveni din nou filosofie...[68]

Lumea persoanelor și întâlnirea științei cu teologia: o sinteză

Este inevitabil ca, analizând știința contemporană pe linia fenomenologică, să criticăm de fapt știința pentru lipsa dimensiunii umane în imaginea sa. Dar acest criticism, deși este o restituție constructivă a vieții experienței personale ca lume a persoanelor, nu depășește monismul filosofic de bază, ca închidere în sfera subiectivității imanente exprimată în formula „ființare-în-lume" sau „existență-în-situare". Cu alte cuvinte, nu depășește o dihotomie existențială de bază exprimată în paradoxul subiectivității umane în lume, ceea ce explică dificultatea poziției moniste față de umanitate. Pare plauzibil să suspectăm faptul că, pentru face legătura dintre știință și teologie, monismul cunoașterii în știință ar trebui descătușat pentru a expune cunoașterea prezenței lui Dumnezeu, Care *este* în lume, dar nu este *din* lume (*i.e.* prezenței lui Dumnezeu în absență). Se poate realiza acest lucru dacă știința continuă să opereze în categoriile cunoașterii și

---

[68] A. Merleau-Ponty (1993), „Eye and mind", în G.A. Johnson (ed.), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader. Philosophy and Painting*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 121–149 (122–123).

naturii matematizate? Răspunsul la această întrebare pare a fi negativ, deoarece matematizarea naturii, după cum am văzut, acoperă semnificația și locul umanității în univers și distorsionează ontologia sa de comunicare cu Divinul, împiedicându-l pe om să medieze între lume și Dumnezeu, astfel deviind nu doar ideea de Dumnezeu, ci sensul Acestuia. Totuși, se poate presupune că prin „deconstrucția" universului matematic și prin restabilirea rolului central al umanității în constituirea realității, viața experienței sale personale, ca *telos* al tuturor explicațiilor științifice, putem găsi un mod de a media între explicația științifică a sensului și *telos*-ului existenței umane și credința existențială explicată teologic, al cărei *telos* direcționează umanitatea și lumea către sensul ultim al ființării sale cu Dumnezeu.

Așa cum arată fenomenologia, știința se dezvăluie ca un progres infinit al cunoașterii, al cărei conținut nu este ceva determinat ca adevărat și neschimbabil în mod final, ci mai curând supus schimbării și dezvoltării în conformitate cu progresul spiritului uman. Acest lucru implică faptul că istoricitatea științei, ca trăsătură esențială a sa, reflectă *istoricitatea* esențială a condiției umane. Umanitatea se poziționează în lumea articulată de ea, prin intermediul câmpului intersubiectivității, ca premisă a posibilității de relaționare a unei conștiințe umane individuale cu inteligența universală prezentă în centrul condiției umane. Această intersubiectivitate manifestă proprietăți esențiale non-locale ale intuiției umane, extinzându-se în întreg universul, ceea ce face posibilă articularea istoricității condiției umane, pentru că prin intersubiectivitate este perceput elementul de adevăr în efemeritatea ființei umane, iar trecutul, prezentul și viitorul sunt unite în evenimentul vieții umane concrete, care „frecventează o Ființă singură, prezentă și reală"[69]. Orice activitate presupune un acces la experiența „bătrânilor" din știință, adică la *tradiție*, exprimată ca metodă științifică, și la rezultatele lor, ca ipostaziate de continuitatea gândirii științifice de-a lungul secolelor.

---

[69] *Ibid.*

Fiind în mod esențial o lume socială, lumea fundamentală a simțului comun (*i.e.* lumea vieții) poate fi găsită prin deconstrucția „naturii“ științifice; în același timp, ființând în realitatea apriorică la toți, adică fiind preteoretică și preconceptuală, această lume arată o validitate logică ce poate fi numită „protologică“[70]. Această validitate logică, fiind diferită de ceea ce este dezvoltat în științele naturale prin abstracție și matematizare, ne permite să presupunem că poate fi reprezentată într-un cadru diferit al conștiinței, care, nefiind strict non-logic, urmează încă un tip diferit de logică, cu fundamente în facultăți precum credința, de exemplu. Intenționalitatea credinței este diferită în ceea ce privește fundamentele sale lumești și se bazează pe intersubiectivitatea afirmată mai curând în termeni eclezali. De exemplu, semnificația intersubiectivității prezente în afirmațiile teologice ale lumii experienței personale poate fi explicată printr-un apel la ideea de *tradiție*, în sens eclezial, înțeleasă nu numai într-un sens istoric simplu ca susținere a Bisericii prin succesiunea hirotonirilor din vremea apostolică, ci și ca prezență constantă a Duhului Sfânt în Biserică. Această afirmație referitoare la prezența Duhului în Biserică în calitate de factor constitutiv al realității comunităților ecleziale și a Bisericii ca Trup al lui Hristos formează un element al unui tip diferit de intersubiectivitate, în care subiectul sau ipostasul ultim în care sălășluiesc toate ipostasurile umane este Biserica însăși. Totuși, prezența istoricității și intersubiectivității, ca fiind aceleași în esența lor existențială, atât în articulările științifice, cât și în cele teologice, indică fundamentele condiției umane în lume și până la urmă trăsăturile-cheie ale lumii vieții. Prin intermediul acestei comunități a nucleului de bază al lumii vieții științele naturale au trăsături comune cu teologia.

Trebuie înțeles totuși că nu încercăm în niciun fel să punem teologia pe aceeași poziție cu științele pentru a extinde apoi o pretenție a filosofiei fenomenologice referitoare la unitatea științelor

[70] Gurwitsch, *Phenomenology and the Theory of Science*, p. 140.

către o unitate esențială între teologie și științele naturale. Potrivit teologiei, acesta este un mod de participare și comuniune cu Dumnezeu, viața umană ca atare, adică ființarea-în-lume, reprezintă comuniunea cu Dumnezeu și poate fi articulată și percepută numai în contextul acestei comuniuni. Teologia, în antiteză față de toate științele, articulează condiția umană în lume ca dezvăluire a fundamentului ei nelumesc, care este *prezent*, după cum se vede din însuși faptul existenței umane, dar în *absența* sa. Acest lucru implică faptul că prezența în condiția umană a raportării la transcendent presupune că viața experienței personale poate fi explicată prin relația sa cu Divinul, astfel încât teologia, ca mod al acestei explicații, este prezentă în mod inerent în calitate de componentă a spiritului uman.

În sfârșit, am dori să articulăm chestiunea legată de relevanța teologiei creștine, care nu este o teologie filosofică abstractă a unei divinități impersonale, ci teologia lui Hristos, Logosul lui Dumnezeu, Dumnezeu cel viu al Credinței Creștine, „Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri, S-a întrupat din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a făcut om“. Taina existenței întrupate a omului, ca punct de plecare a oricărui discurs și dezvăluire a realității, este strâns legată cu ceea ce este afirmat în acel fragment din Crezul niceean despre Întruparea Logosului lui Dumnezeu în trup. Umanitatea este inerentă Ipostasului Logosului lui Dumnezeu, prin care intuiția umană, care, în potențialitatea sa creată, este intuiția divină, este compatibilă cu actualitatea caracterului finit „întrupat“ al omului în mijlocul lumii lucrurilor fizice. O astfel de tematizare teologică a lumii vieții, inerentă Ipostasului Logosului, formează un contrast puternic cu felul în care viața este tematizată în știința matematică și în filosofia raționalistă ca sector al determinismului cosmic și parte esențială a ecuației, adică a universului. Pentru a sublinia această deferență am folosit termenul „evenimentul-omenire“[71], pentru a arăta că umanitatea a

[71] Vezi Nesteruk, *Light from the East*, pp. 195–214.

fost adusă la ființă, astfel încât istoricitatea sa intimă este ascunsă în faptul că începutul și sfârșitul sunt determinate de logica originii invizibile.

Paradoxul subiectivității umane poate astfel primi o nouă formulare ca paradox al evenimentului-omenire, care, prin integrarea intelectului uman din univers, conține în sine, prin integrarea sa, totalitatea existenței, incluzând începutul și sfârșitul istoriei. Acesta este un paradox legat de prioritatea personeității (ca ființă ipostatică) față de formulările noematice (sau semantice) ale conținutului conștiinței, și de aceea indică imposibilitatea unei identificări simple și absolute a existenței umane cu viața conștientă, adică cu viața *cogito*-ului. Paradoxul ne face să recunoaștem că realitatea persoanei precedă orice definiție conceptuală obiectivă. Armonia universului și poziția specială a umanității în el (prezentă în credința existențială), în calitate de context al vieții conștiente, verifică într-un mod nemediat natura „ipostatică" (personală) a conștiinței și a noțiunilor sale.

Existența persoanelor, ca existență întrupată, determină astfel o problemă a adevărului în această existență, și anume modul de a reconcilia istoricitatea unei astfel de existențe (care își are începutul și sfârșitul în spațiu și timp) cu adevărul care este prezent în această existență. Aici teologia vine din nou în ajutorul rațiunii nedumerite, indicând o analogie între istoricitatea umană și cea a evenimentului-Hristos, în care s-a petrecut reconcilierea dintre prezența istorică a lui Hristos pe pământ și semnificația Sa supremă ca Alfa și Omega istoriei. Cu adevărat, în istoria umanității putem afla singurul eveniment care ne-a făcut martorii posibilității ca adevărul atemporal să se întrupeze în istorie: taina întrupării umane poate fi pusă în paralel cu Întruparea Logosului lui Dumnezeu în trup. Metafora pe care am folosit-o înainte, cea conform căreia relația dintre om și lume este echivalentă celei dintre „receptor" și „conținut" și care, de fapt, reflectă taina întrupării, primește manifestarea sa teologică în Întruparea Logosului în spațiu, în care El a fost primit în trup, timp în care nu a încetat să fie Logosul-Cuvântul lui Dumnezeu, fiind

prezent în tot spațiul și timpul, „conținând" întregul spațiu și timp nu prin puterea vreunei forțe a creaturii, ci prin *relația* cu lumea creată (ca enipostaziere a sa), care poate fi manifestată ca voință și înțelepciune a lui Dumnezeu.[72]

Paradoxul subiectivității umane și întruparea

După ce am încercat să-l convingem pe cititor că paradoxul subiectivității umane în lume cuprinde esența tensiunii dintre știință și teologie, intenția noastră va fi acum să descoperim în ea o anumită înțelepciune existențială legată de poziția creștină principală față de Întrupare. Aici, rolul teologiei creștine în medierea cu știința devine articulat și indispensabil. Dacă paradoxul reflectă trăsătura intrinsecă a condiției umane, atunci, pentru definiția calcedoniană, Hristos Însuși, prin faptul că a fost pe deplin om, prin apartenența Lui la lumea creată, a arătat prezența acestui paradox. Totuși, trebuie să ne dăm seama că Întruparea Logosului în carne a reprezentat pentru mintea umană o sarcină dificilă, nu doar în termenii înțelegerii modului în care, fiind într-un trup uman și prin intermediul facultăților umane ale cunoașterii, Hristos a conținut în Sine chipul articulat al universului (aceasta este esența paradoxului), ci și a înțelegerii faptului că, fiind Dumnezeu, a susținut existența universului creat în sens ontologic absolut, ca înrudit cu și „fiind de față" cu Persoana lui Dumnezeu. Pe de o parte, Hristos a fost o persoană istorică din vechea Palestină, având o anumită localizare în spațiu și timp în univers; pe de alta, El a fost în continuare lângă Tatăl, susținând și conducând astfel întreaga creație în întregul spațiu și timp. Prin natura umană Hristos a fost conținut de univers, în timp ce prin cea divină nu a fost conținut de nimic din acesta. Fiind ipostasul Logosului lui Dumnezeu, în care au fost unite două firi, a făcut vizibil umanității faptul că Divinul poate fi unit cu umanul și creatul, manifestând astfel conviețuirea celor

[72] Vezi dezvoltarea acestei idei la Torrance, *Space, Time and Incarnation.*

două naturi. Iar puterea de a susține întregul univers în timp ce era pe această planetă, care poate fi văzută ca o explicație a acestei coabitări în termeni spațio-topologici legați de geografia istoriei sfinte și de întregul univers, poate fi interpretată ca un „tip“ (semn prevestitor) al zestrei pe care umanitatea divină o are în structura sa microscopică: mai precis, prin puterea sa de înțelegere ființa umană poate conține întregul univers în integritatea intersubiectivității sale, raportându-l la Dumnezeu-Creatorul său transcendent. Întruparea Logosului în Iisus Hristos a revelat ființelor umane că taina existenței lor în lume, percepută prin intermediul conștiinței lor intenționale care cuprinde întreg universul, își are rădăcinile în originea lor specială în Dumnezeu, care le-a adus la existență pentru a le uni împreună cu universul cu Dumnezeu. Dar funcția de mediere dintre lume și Dumnezeu poate fi realizată numai dacă ființele umane și universul se pot întrepătrunde la nivelurile natural (consubstanțialitate) și ipostatic (comuniune).

În același fel în care prezența lui Hristos într-un anume loc în spațiu și timp din univers nu L-a împiedicat, ca Logos, să fie prezent peste tot în univers prin locuirea ipostatică a universului în Logos, se poate spune că prezența umanității într-un anumit loc din univers nu împiedică umanitatea să fie prezentă oriunde în univers prin „locuirea“ universului în ipostasul umanității, al cărei arhetip este Hristos Însuși. Trebuie să înțelegem totuși că modul ființării universului ca un corelat intențional al subiectivității umane nu este „ontologic“ în același sens cu locuirea ipostatică a universului în Persoana Logosului. Universul este creat de către Logos ca relație personală a Acestuia cu persoanele umane și acesta este motivul pentru care este dependent ontologic de Logos și derivat din El. Modul existenței universului în facticitatea sa absolută reprezintă dorința Logosului de a avea universul într-o anumită formă pentru ca Logosul Însuși să se poată sălășlui în el.

Se poate presupune că paradoxul subiectivității umane în lume indică dualitatea fundamentală a existenței umane întrupate,

caracterul lor de limitare fizică în spaţiu şi timp şi capacitatea potenţial nelimitată de a cunoaşte lumea, ambele avându-şi originea în Logosul lui Dumnezeu, Care a creat lumea ca întinsă în spaţiu şi timp şi, creând-o, a transferat fiinţelor umane o parte din raţionalitatea Sa interioară, făcându-le purtătoare ale chipului divin în sensul că „subiectul se împărtăşeşte din obiect sau mai curând, prin medierea obiectului, se împărtăşeşte din Cuvânt, Cuvântul lui Dumnezeu, din care subiectul este un cuvânt substanţial, un simbol“[73]. Transferând unele dintre calităţile Sale umanităţii, Logosul a creat o astfel de lume, al cărei sens poate fi descoperit numai din interiorul priorităţii personeităţii, în care diferenţa dintre *noesis* şi *noema*, sau subiect şi obiect, dobândeşte anumite calităţi secundare şi reprezintă un mod particular de uitare a primatului personeităţii, printr-o intenţionalitate non-egocentrică exagerată.

Atunci când afirmăm că lumea (sau universul) poate fi înţeleasă ca *enipostază* a Logosului lui Dumnezeu, spunem că lumea există în ipostasul Logosului, astfel încât personalitatea Logosului este cea care formează fundamentul lumii. Totuşi, cuvântul ca atare nu este ipostatic. Există un domeniu special al lumii, şi anume comunitatea umană, care poate fi interpretat ca ipostatic. Fiinţele umane sunt enipostaziate de către Logos în calitate de creaturi ipostatice, astfel încât propriile ipostasuri să nu fie autosuficiente. Toate celelalte obiecte, cum ar fi particulele fizice, câmpurile şi combinaţiile lor complexe, nu sunt deloc ipostatice, astfel încât existenţa lor poate fi manifestată numai în ipostasul altcuiva, mai precis în cel al fiinţelor umane şi, în cele din urmă, în cel al Logosului.

Dacă încercăm acum să înţelegem în aceşti termeni Întruparea Logosului lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi, în Iisus Hristos, şi spunem că Logosul s-a întrupat în carne, înţelegem de fapt următoarele: Logosul S-a enipostaziat în trup omenesc păstrându-şi propriul ipostas. Dacă vom compara

[73] Patriarhul Ignatie IV al Antiohiei, „Three sermons“, p. 7.

Întruparea lui Hristos cu întrupările altor ființe umane, putem formula diferența: autoenipostazierea Logosului în Iisus Hristos a fost o lucrare deliberată a Logosului referitor la Sine, enipostazierea altor persoane umane este o lucrare deliberată a Logosului referitoare la ființele create. Faptul enipostazierii ființelor umane create poate fi tratat ca imanență intențională a Logosului cu scopul stabilirii *relației* cu persoanele umane. Aceasta presupune că trebuie să existe o anumită proporționalitate între Logos și ființele umane. Această dimensiune se numește de obicei în teologie *chipul dumnezeiesc* din om.

Enipostazierea altor ființe umane de către Logos nu este însă numai un act de inițiere a aspectelor relaționale ale existenței ființelor umane cu privire la Logosul Însuși, ci și implantarea anumitei relaționalități intrinseci între ființele umane, percepută ca intersubiectivitate, abilitate de a împărtăși cunoștințe și emoții, de a se cunoaște reciproc prin iubire. Aici Logosul imită în rândul ființelor umane acea dragoste atotpătrunzătoare pe care El o experiază în comunitatea Sfintei Treimi. Este interesant de văzut aici că posibilitatea oferită tuturor existențelor diferite aduse la ființă ipostatică de puterea Logosului de a depăși solitudinea lor și de a intra în sfera existenței împărtășite este fundamentată în Logosul Însuși. Prin însăși existența câmpului intersubiectiv al conștiinței faptul prezenței implicite a unei surse existențiale comune pentru toate persoanele umane devine accesibil minții atente. Această temelie comună legată de prezența luminii lui Hristos în noi toți și conștientizarea faptului că există lumea înconjurătoare în noi toți și pare a fi aceeași, în ciuda diferențelor dintre persoane, indică într-un mod caracteristic că există o anumită non-localitate fundamentală în înțelegerea umană a lumii, non-localitate exprimată în termeni ai fizicii ca accesibilitate la diferite trepte ale nivelurilor realității și un trecut acumulat comun, de asemenea inerent Logosului. Această non-localitate a condiției umane în univers exprimă paradoxul subiectivității umane în lume și formează taina intersubiectivității, nu doar în calitate de comunicabilitate între

persoane, ci și ca acces la amprenta inteligibilă a inteligenței umane în lume, înțeleasă ca istorie acumulată a lumii. Întruparea Logosului în trup într-un anumit loc din univers și această prezență simultană oriunde în univers, inclusiv în toate straturile universului inteligibil, ne oferă arhetipul modului în care subiectivitatea atotpătrunzătoare a omului se poate afirma dintr-o poziție anumită din cosmos, de pe planeta Pământ. Prin opoziția față de întreaga creație, prin particularizarea alterității radicale, cele ce există își primesc existența, adică experiența irepetabilă a ființării. Comprimarea existândului de către o creatură potențial existentă este exact ceea ce teologia descrie ca „facerea specială a omului", ca manifestare a relației noastre cu Logosul. A cunoaște Logosul înseamnă a transcende solitudinea noastră, ființa noastră existentă în potențialitate, și a contracta existența noastră ca existență în Logos. Aceasta este semnificația faptului că existăm în calitate de creație ipostatică. Prin relația noastră cu Logosul, ca locuind în El, ființele umane moștenesc capacitatea de a articula lumea ca inerentă Logosului.

De la individualismul etic în cunoaștere la înțelepciunea eclezială

Până acum am obținut, în analiza noastră a cauzelor ce stau la baza distincției exterioare dintre teologie și știință, o înțelegere clară a faptului că distincția, care poate ajunge la tensiune și conflict, își are originea în intenționalități diferite ale uneia și aceleiași subiectivități umane, ce articulează în mod diferit părțile experienței generale a ființării. Astfel, pasul preliminar în depășirea tensiunii dintre teologie și știință este să le raporteze pe amândouă la sursa manifestării și dezvăluirii lor la persoanele umane. Dacă se înțelege acest lucru, va exista o tentație de a spune că problema dialogului dintre religie și știință este rezolvată. Totuși, acest lucru nu este chiar adevărat, deoarece chiar dacă amândouă își găsesc, în manifestarea lor ontică, sursa în umanitate, problema rămâne legată de implicările lor în viața

umană. Diferența dintre ele este ridicată la nivelul eticii, care, în calitate de realizare socială sau de mediu specială a atitudinii umane față de lume și de ceilalți oameni, conduce la implicații existențiale diferite.

Redescoperind personeitatea ca mod unificator de articulare și explorare a lumii și a lui Dumnezeu, nu trebuie să fim naivi pentru a înțelege cât de diferită poate fi această cunoaștere personală a lumii și a lui Dumnezeu în realitatea fizică și socială. Personeitatea, sau modul personal de existență, implică nu numai *alteritate* radicală cu privire la substanța lumii, ci și *comuniune* radicală cu această substanță, care, în particular, se realizează în comunitățile omenești ca lanț viu de relații interpersonale care fac ca un individ să fie persoană. Comuniunea încorporează aici mult mai mult decât o simplă partajare a spațiului de viață și exersarea iubirii, empatiei, compasiunii față de aproape. Ea implică un element de responsabilitate comună pentru persoane în calitate de comunitate într-un anumit mediu, condiționată nu numai de norme sociale simple, de interese economice ale unui grup sau doar de instinctul de supraviețuire. Comuniunea persoanelor, după cum am văzut mai înainte, presupune o anumită raportare a sursei alterității lor dincolo de creație, la Divin, care le este sursă a existenței. Prin această raportare, responsabilitatea colectivă este legată de conceptul de *înțelepciune*, distinct de conceptul de cunoaștere.[74] În primele secole ale epocii patristice,

[74] Se spune adesea că progresul științific se petrece într-un curent al înțelepciunii: știința face viața oamenilor mai bună și mai lungă, oferă cunoaștere și învinge ignoranța. Dar această înțelepciune științifică nu abordează problema existenței: deși are succes în a răspunde la întrebarea „Ce este universul?", nu răspunde la întrebarea „De ce există universul?". Înțelepciunea științifică operează în limitele pre-datului accesibil minții discursive. Într-un fel, înțelepciunea științifică este înglobată în mod tacit într-o înțelepciune de alt tip, și anume înțelepciunea ființării, afirmată prin însuși faptul existenței noastre în univers; și tocmai înțelegerea acestei înțelepciuni existențiale ultime devine o preocupare majoră a teologiei creștine încă din perioada patristică. (Vezi mai multe detalii în Nesteruk, *Wisdom through Communion and Personhood*, pp. 73–75, 83–89.)

înțelepciunea reflectată prin etică însemna, de exemplu, că cunoașterea este de neconceput fără a fi raportată la sursa facticității sale, Dumnezeu.[75] Rațiunea, ca *dianoia*, a fost sfințită sau consacrată de intelectul spiritual *nous* ca acea legătură dintre om și Dumnezeu Care a făcut înțelepciunea accesibilă percepției umane.[76]

---

[75] Cunoașterea poate fi asociată mai degrabă cu înțelepciunea creată, care este comparată cu filosofia sau rațiunea. În acest caz, înțelepciunea Bisericii, adică înțelepciunea divină, spre deosebire de înțelepciunea creată, reprezintă o cunoaștere mântuitoare, la care contribuie și cu care cooperează toate activitățile lumești, cum ar fi știința și filosofia. Dar cooperând în atingerea adevărului, înțelepciunea științelor și a filosofiei nu epuizează niciodată acest adevăr, deoarece sunt dependente existențial de el: conțin un crâmpei din înțelepciunea divină prin simplul fapt că știința și filosofia există. Știința și filosofia aspiră la această înțelepciune, dar în ele însele nu o pot conține niciodată între propriile limite, adică fără comuniunea cu Dumnezeu, Care sfințește orice fel de înțelepciune creată.

[76] Augustin din Hippo a articulat înțelepciunea ca piesă de legătură dintre creație și Dumnezeu, făcând o distincție între înțelepciunea necreată și cea creată, așa cum apare ea spiritului uman (Augustine of Hippo [1975], „On the Trinity", XII.14.22, în V.J. Bourke [ed.], *The Essential Augustine*, Indianapolis, Hacket, p. 37). Augustin insistă că, în ciuda faptului că ambele cuvinte, înțelepciune și cunoaștere, sunt date de același Duh (1Corinteni 12,8), ele sunt diferite („On the Trinity", XII.15.25, *ibid.*, p. 37), iar înțelepciunea în acest context, ca fiind creată, depinde de altceva, care își are originea dincolo de creație. Aici el face o analogie cu lumina care dă origine iluminării percepute de oameni. Dar percepția umană, fiind o manifestare a înțelepciunii create, depinde ea însăși de *lumina necreată* prin care este văzută *lumina naturală* a minții umane, create după chipul divin. Chiar dacă mintea este capabilă de articulare a lucrurilor din univers datorită coordonării inerente dintre lume și mintea care provine din chipul lui Dumnezeu, acest lucru nu implică imediat că această minte este înțeleaptă prin sine prin capacitatea naturală care îi este oferită din momentul creației (Augustine of Hippo [1991], *Confessions* 12.15, în H. Chadwick [tr.], Oxford și New York, Oxford University Press, p. 255). Mintea umană poate deveni înțeleaptă dacă face o transcendere extatică în credință, când lumina naturală prezentă în această minte va fi adusă în comuniune cu Lumina supremă, în care va fi descoperită înțelepciunea supremă a existenței înseși. Tocmai prin comuniunea ca participare, Înțelepciunea supremă poate fi descoperită și toate formele de înțelepciune creată pot fi sfințite. Dar aceasta

Este important de subliniat totuși că prezența *Înțelepciunii* în comunitățile umane a fost asigurată nu prin intermediul vizionarilor individuali și persoanelor avansate spiritual, ci la nivelul participării colective la Ea, participare care își are originea în natura harismatică a Bisericii și a Sinoadelor sale.[77] Acest lucru este descris în teologia răsăriteană fie folosind cuvinte precum „catolicitate" (universalitate), fie printr-un termen ortodox slavon — „sobornicitate" (conciliaritate).[78]

---

implică și faptul că, prin comuniunea oamenilor cu Dumnezeu, legătura dintre Dumnezeu și lume, adică sensul ultim al existenței, este ipostaziată și descoperită umanității ca înțelepciune. Această concluzie indică destul de mult demarcația dintre ceea ce poate fi numit înțelepciune a cunoașterii și înțelepciune a comuniunii; numai prin aceasta din urmă poate fi afirmată și sfințită înțelepciunea cunoașterii. Aceasta presupune că toate încercările de a ajunge la înțelepciune vor conduce la necesitatea experienței ecleziale, ca mediu în care comuniunea devine eficientă prin acțiunea Duhului Sfânt.

[77] Sinoadele Bisericii erau adunări ale episcopilor, nu ale savanților, astfel încât ele au fost evenimente liturgice prin care Biserica și-a afirmat adevărul. Aceasta aduce în înțelepciune o dimensiune eshatologică, deoarece, de la Irineu de Lugdunum încoace, Euharistia a fost considerată o taină care îl schimbă pe om în așa fel încât ajunge la dimensiunea eclezială a existenței sale, ca viață în „lumea ce va să vină". Aceasta înseamnă că Euharistia ca principiu al adevărului și afirmării ontologice a existenței Bisericii este posibilă numai ca mișcare eshatologică nu înspre împlinirea unui mod individual, special de sfințire, ci mai curând ca participare la construcția Trupului lui Hristos, adică a Bisericii. Această participare, văzută din perspectivă eshatologică, manifestă afirmarea ontologică a realității Bisericii, nu doar la scenă istorică vizibilă, ci și ca viață în Împărăția lui Dumnezeu.

[78] Pentru un discurs științific și filosofic, chiar dacă erau capabili să contabilizeze în sistemele lor prezența subiectivității ipostatice generatoare, ar fi incredibil de dificil să anticipăm dimensiunea eclezială și deci hristologică a unității ipostatice a omenirii. Sfântul Maxim Mărturisitorul articulează acest gând spunând că Sfânta Biserică formează chipul lui Dumnezeu și că toate ființele umane ce constituie Trupul sunt unite într-un sens eclezial serios (vezi St Maximus The Confessor, „Mystagogy", 1, G.C. Berthold [tr.], *Maximus Confessor. Selected Writings*, pp. 187–188), formând astfel un microcosmos *eclesial*.

Una dintre trăsăturile catolicității este aceea de a stabili decizii referitoare la ce este bine și corect pentru oameni, nu pe baza a ceea ce este bine pentru un individ sau altul, ci ce este bine pentru toată umanitatea în integralitatea ei, incluzând generațiile trecute, prezente și viitoare: astfel catolicitatea se referă, în esența sa, la deplinătatea umanității înțelese în mod eshatologic.[79]

Individualismul epistemologic și deci etic este inevitabil în condițiile în care imaginea lumii este prezentă ca o corespondentă a subiectivității impersonale și anonime, astfel încât atomizarea umanității se petrece pe baza diferențierii în calitate de unități corporale în spațiu și timp. Această atomizare are ca rezultat faptul că fiecare persoană umană este liberă să își atingă propriile obiective, folosindu-și potențialul și capacitatea la maximum. Această trăsătură a societății moderne conduce la descoperiri și progrese științifice incredibile în tehnologie: savanții se simt liberi să exploreze și să studieze orice vor și cum vor și, descoperind un anumit potențial din natură, să îl dezvolte pentru a fi folosit și exploatat la maximum, fără a corela rezultatele acestei utilizări cu alte aspecte ale vieții. Rezultatul este că individualismul etic în cunoaștere, ca eliberare de moralitatea corporativă a umanității ca întreg, duce la individualizarea și atomizarea potențialităților naturii, când fiecare fenomen nou descoperit este adus prin voința umană liberă la utilizarea limitată ca sursă de putere, adică la sfârșitul său teleologic omenește vizibil. Se pot vedea consecințele unei astfel de

[79] Intuiția deplinătății cuprinde toate generațiile posibile de ființe umane care vor trăi mereu în ideea deplinătății *pleromei* umanității, adică a deplinătății „trupului" umanității în Hristos. Sfântul Grigore de Nyssa afirmă că atunci când Sfânta Scriptură spune „Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul și asemănarea Sa" nu vrea să spună „...întreaga plenitudine a umanității a fost inclusă de Dumnezeul tuturor, prin puterea Sa de preștiință, ca și cum ar fi fost într-*un trup*... S-a vorbit despre întregul neam omenesc ca despre un singur om... Întreaga noastră natură, cuprinzând de la primul la ultimul este, ca să zicem așa, un chip al Celui Ce este." (St Gregory of Nyssa [1994], „On the making of man", 17, în P. Schaff și H. Wace [ed.] *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 5, Grand Rapids, W.B. Eerdman Publishing Company, p. 406 [s.n.])

abordări a explorării unor forțe fizice noi într-o criză ecologică contemporană, în care folosirea nelimitată a capacităților energetice descoperite în secolul XX, aplicată unor scopuri particulare individualiste, poate amenința existența întregii planete, anihilând astfel în mod potențial acei factori care, pe baza libertății lor, au descătușat cunoașterea uitând *înțelepciunea*, care ne învață mereu că cunoașterea presupune credința și relația de iubire cu ce este cunoscut și nu îl consideră sursă a puterii.

Conciliaritatea apelează în profunzimile sale la o moralitate al cărei subiect nu este o singură persoană sau un grup politic anume, ci întreaga umanitate înțeleasă în calitate de consubstanțialitate multiipostatică. Darul găsirii fundamentului ultim comun pentru inteligența umană în sfera transcendentalității abstracte le-a fost dat multor vizionari și gânditori profunzi. Totuși, apartenența la această sferă anonimă nu a prevenit tendințele atomizatoare din comunitățile umane, acestea rămânând astfel nimic altceva decât indicatori filosofici către adevărul legat de un spirit comun al umanității, dar neajungând la adevărul unității sale pe deplin. Ceea ce a lipsit în toate aceste descoperiri este dimensiunea harismatică și euharistică a acestui adevăr, prezent și manifestat în Biserică.

În gândirea rusă religioasă, unitatea umanității prin Biserică a fost desemnată de un cuvânt special, „sobornost", care înseamnă, pe de o parte, că toate ființele umane aparțin aceleiași Biserici, care a fost prezentată, în întruparea sa empirică particulară, de un „sobor" (*i.e.* „catedrală") și, pe de altă parte, că toți oamenii trăiesc prin *sfat* (pentru care se folosește același cuvânt rusesc „sobor") unul cu altul. Filosoful rus S. Trubețkoi a afirmat că în toate articulațiile lumii exterioare, ca și în conștiința noastră de sine, noi ținem un „sfat" („sobor") cu toți oamenii și că actele de cunoaștere, deși constituite de conștiința individuală, conțin în ele urmele acestei conciliarități.[80]

---

[80] Comentând pe tema scolasticii medievale și criticând-o pentru autoritarismul cu care a impus anumite norme colective și impersonale ale gândirii personale, Trubețkoi admite că autoritatea a dat scolasticii o anumită

Aceasta dă o altă dimensiune noţiunii de „sobornicitate": numai fiind în Biserică, adică fiind în sfat („sobor") cu toţi oamenii şi fiind sub acoperământul Duhului Sfânt, este posibil să trăim şi să cunoaştem cu adevărat. Putem deci conchide că realitatea Bisericii, tradiţia sa, în calitate de continuitate a revelaţiei istorice a lui Dumnezeu în Cuvânt, şi prezenţa constantă a Duhului Sfânt în Liturghia Bisericii formează condiţiile pentru ca „subiectul" ultim *transcendental şi multiipostatic* să-şi arate prezenţa în condiţiile absenţei sale empirice. Prin înţelepciunea acestui „subiect" toate articulaţiile exterioare ale lumii posedă adevăr, înţeles, în sens eclezial, şi deci euharistic, ca adevăr al vieţii.[81]

Este rezonabil deci să cercetăm sensul umanităţii şi al universului înainte de apariţia Bisericii pământeşti. Consubstanţialitatea multiipostatică a umanităţii a fost prezentă pe planetă înaintea lui Iisus Hristos *istoric*. Hristos, în calitate de Logos al lui Dumnezeu, a fost prezent în mod efectiv în fiecare suflet

---

forţă istorică ca organizare eclezială a conştiinţei. Ideea fundamentală, de la Părinţi încoace, a fost că ei au crezut că deplinătatea adevărului nu poate fi atinsă de minţi individuale şi au acceptat necondiţionat autoritatea unei conştiinţe *catolice* (soborniceşti) ca formă vie a Bisericii şi a tradiţiei sale. Apoi conclude că principiul logic şi psihologic al gândirii creştine timpurii a fost mult mai larg decât subiectivismul protestant care a apărut după Reformă, deoarece împreună cu dimensiunea personală din conştiinţa umană a fost admis posibilul său caracter conciliator (sobornicesc). Dar, după cum observă Trubeţkoi, filosofia, logica şi psihologia medievală nu au dezvoltat nicio învăţătură serioasă pe această temă. (Vezi S. Trubeţkoi [1994], „Despre natura conştiinţei umane", în *Opere alese ale lui S. Trubeţkoi* [în rusă], Moscova, Mysl, pp. 483–591 [493])

[81] Afirmarea existenţei umane ca existenţă eclezială primeşte o interpretare simbolică interesantă la Sfântul Maxim Mărturisitorul care a interpretat întregul univers ca Biserică universală („Mystagoy", 2, în G.C. Berthold [tr.], *Maximus Confessor. Selected Writings*, p. 188). Dacă luăm în calcul altă parabolă a Sfântului Maxim, cea despre asemănarea dintre om şi univers („Mystagogy", 7), atunci putem infera, în acelaşi fel, că există o analogie între om şi Biserică, astfel încât, într-un anumit sens, chipul divin din fiinţele umane este în mod esenţial chipul Bisericii universale. Sfântul Maxim dezvoltă această temă în „Mystagogy", 5, *ibid.*, pp. 190–195.

uman, prin aceasta toate ființele umane fiind aduse la adevărata demnitate umană. Când spunem că toate existențele umane au primit logosul lor specific omenesc, sau chipul divin, înțelegem că umanitatea fusese deja adusă la viață prin chipul lui Hristos înainte ca Acesta să apară în istorie; prezența invizibilă a Bisericii preistorice în mijlocul ființelor umane constă exact în purtarea chipului lui Hristos în fiecare ipostas în parte. Putem introduce noțiunea de „sobornicitate naturală" (catolicitate naturală) care să exprime consubstanțialitatea multiipostatică a umanității care se aseamănă cu noțiunea de Biserică înaintea întrupării istorice pe pământ. Avem de a face aici cu unitatea umanității în rațiune, conștiință și acte libere în calitate de chip al Unuia Dumnezeu. Potrivit Sfântului Grigore de Nyssa, „chipul nu este în nicio parte a naturii noastre, nici nu este harul din toate lucrurile găsite în natură, dar această putere se extinde în mod egal la tot *neamul omenesc*"[82], inclusiv generațiile de oameni de dinaintea Bisericii istorice. Apoi, când Sfântul Grigore de Nyssa continuă spunând că „un semn este că mintea este sădită la toți la fel: pentru că toți au puterea de înțelegere și decizie..."[83], cu siguranță se referă la trăsăturile comune universale ale facultăților transcendentale umane, care își au originea în unitatea tuturor oamenilor ca posesori ai Chipului lui Dumnezeu.

Totuși, fiind uniți în Hristos în potențialitate, actualizarea acestei unități devine posibilă numai după recapitularea umanității de către Hristos și inaugurarea Bisericii istorice, al cărei *telos*, în calitate de Trup al lui Hristos, a fost manifestat prin sinergia Duhului Sfânt și a umanității. Întregul univers este astfel văzut prin prisma ipostasului eclezial uman ca un corespondent al acelei intenționalități care intenționează construirea Trupului universal al lui Hristos, astfel încât întreg universul să poată fi văzut ca Biserica universală. Acest gând ne duce înapoi

---

[82] St Gregory of Nyssa, „On the making of man", 16.17, *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 5, p. 406.
[83] *Ibid.*

la analogia folosită de Sfântul Maxim Mărturisitorul când a comparat Biserica cu universul; pentru că întreaga Biserică reprezintă lumea, iar Hristos este capul și temelia Bisericii. Universul, oglindit de Biserică, este cuprins în mod ipostatic de către Logosul lui Dumnezeu, care este capul universului înțeles ca Biserică.

Dacă omenirea este adusă la existență pentru a realiza funcția sa eclezială prin construirea imaginii universului împreună cu Biserica universală, destinul său este să aibă grijă de univers fiind preotul creației, aducând creația, prin medierea diviziunilor sale, la unire cu Dumnezeu. Întreaga istorie a universului, văzută mai înainte numai din perspectivă seculară și explicată ca proces natural, se va transforma prin urmare (ca articulare înnoită în ipostasul reînnoit al umanității) către modul său eclezial.[84]

Relaționând umanitatea cu Hristos, al Cărui ipostas, după Cincizecime, a fost transmis Bisericii, teologia afirmă în mod implicit că evenimentul-Hristos, ca central pentru înțelegerea posibilității cunoașterii întregului univers (vezi discuția de dinainte), are o anumită semnificație cosmologică. Apoi putem presupune că dezvoltarea universului are, teologic vorbind, o semnificație drastic diferită înainte de Întruparea Logosului pe pământ și după aceea. A fost necesar ca universul să fie într-o stare de dezvoltare constructivă pentru a susține viața pe pământ și a-I permite lui Dumnezeu să pogoare la noi și să asume trup uman pentru a iniția stadiul nou al istoriei mântuirii. Astfel, după Întrupare, omul, după ce și-a dat seama de poziția eclezială

---

[84] Sfântul Maxim a dat o exprimare metaforică acestei transformări în „Mystagogy“, în Berthold (ed.), p. 197. În analogie cu Maxim, pentru Sfântul Grigore de Nyssa, deplinătatea *pleromei* umanității va fi însoțită de încetarea acelui timp pe care noi îl experiem ca flux temporal al evenimentelor fizice și de contenirea procreării, adică prin încetarea funcției biologice a ființelor umane așa cum o înțelegem noi azi (St Gregory of Nyssa, „On the making of man“, 22, *ibid.*, p. 412). Dar aceasta va implica faptul că natura umană va experia o schimbare a structurii întrupării care determină conștiința intențională în prezent.

a acesteia, a devenit pe deplin responsabil pentru destinul universului. Umanitatea poate fi înțeleasă numai în contextul promisiunii lui Dumnezeu referitoare la mântuirea sa, constituind locul de întâlnire între Dumnezeu și creația Sa, ca factor mediator care se presupune că aduce întreg universul, prin cunoașterea sa adevărată, la o nouă creație.[85] Înțelepciunea despre care tocmai am discutat este formată de ceea ce a primit Biserica după învierea și urcarea la cer a lui Hristos, înțelepciune pe care o știm prin tradiția Bisericii și epicleza sa liturgică mereu experiată. În același fel în care prin Liturghie creștinii experiază o prezență eshatologică a lui Hristos, înțelepciunea eclezială în cunoașterea universului prin știință dezvăluie oamenilor prezența ipostasului lui Hristos (deși în absența Sa empirică). Această înțelepciune reface unitatea euharistică provocată de ruptura existentă între intenționalitățile eclezială și științifică în studierea universului, adică unitatea în comunitatea cu Dumnezeu, descoperind astfel lucrarea savanților ca *lucrare paraeuharistică*.[86]

Înțelepciunea Bisericii creștine se arată a fi clar diferită de tot felul de înțelepciuni filosofice și științifice, care sunt predispoziții naturale ale rațiunii umane din cele mai vechi timpuri. Lumea elenistă veche și toate filosofiile și științele care au urmat tiparul acesteia nu au simțit modurile recunoștinței și mulțumirii ca început al gândirii. Dacă pentru gândirea veche nu trebuia să i se mulțumească nimănui, pentru gândirea modernă a existat mereu o luptă contra transcendentului căruia i s-ar putea mulțumi. Lipsa și pierderea intenționalității euharistice din viziunea

[85] Faptul că această cunoaștere poate fi diferită în comparație cu cunoașterea obișnuită nu e doar o figură de stil. Reînnoirea cunoașterii (*metanoia*) în timp ce ființele umane dobândesc ipostasul lor eclezial conduce la dezvoltarea unei noi intenționalități conciliatorii și euharistice și la schimbarea corespondentului său noematic, astfel încât „conținutul" cunoașterii, strategia explorării lumii și necesitatea sa sunt determinate de *telos*-ul umanității. Acest lucru presupune că universul va fi transfigurat cu adevărat de umanitate, și tocmai acest lucru este numit „nouă creație".

[86] *Cf.* Zizioulas, *Being as Communion*, p. 120.

filosofică și științifică asupra lumii au ca rezultat dorința de posesiune nelimitată și neîngrădită a cunoașterii lucrurilor pentru a le folosi pentru anumite scopuri utilitariste. Pentru că posesia lucrurilor, chiar și în cunoașterea lor abstractă, distruge relația de iubire cu ele, intenționalitatea de a mulțumi încetează să funcționeze ca recunoștință pentru orice fapt al existenței acelor lucruri din creație care trebuie iubită. Pentru a redobândi intenționalitatea euharistică din cunoaștere trebuie practicată o anumită *metanoia*, când cunoașterea abstractă și ideile devin manifestări ale *chipului* care trebuie să-L dezvăluie pe Cel ce se află în comuniune cu spiritul uman și care face posibilă vederea dincolo de dovezile științifice a unei mărturii a Lui. *Metanoia* reprezintă un mod al realității ecleziale; „Astfel, Biserica, în calitate de taină euharistică, ne dă cunoaștere a unui univers care a fost creat pentru a deveni Euharistie."[87] Universul dobândește sensul de taină, fiind astfel un corespondent al intenționalității umanității. Biserica creștină, cea care conține și susține această intenționalitate, se descoperă ca subiectul multiipostatic suprem care dezvăluie universul în starea de comuniune și în relația de iubire. În înțelepciunea Bisericii creștine, toate tendințele individualiste și de atomizare ale rațiunii umane sunt supuse unei anumite limitări și reguli pentru binele întregii lumi.

Nu este dificil de înțeles că înțelepciunea practicată prin comuniune se poate ocupa fie de problema folosirii cunoașterii, fie, ceea ce e mult mai radical, de problema necesității obținerii anumitor cunoștințe. O anumită persoană poate fi „înțeleaptă" în folosirea noii cunoașteri, dar libertatea cercetării și informării științifice nu poate garanta că altă persoană va folosi această cunoștință cu grijă. Se poate anticipa o obiecție evidentă la această teză din partea celor care apără libertatea rațiunii de orice limite care nu urmează tiparul gândirii libere. Înțelepciunea eclezială și conciliatorie vede în această libertate nelimitată un anumit pericol al neputinței de a se conforma nevoilor altor

[87] Patriarh Ignatie IV al Antihiei, „Three sermons", p. 2.

oameni, naturii sau lui Dumnezeu Însuși. În libertatea sa potențială de a avea o gândire liberă, ființele umane sunt înclinate să piardă orice călăuză morală bazată pe înțelegerea darului absolut al vieții făcut de Dumnezeu. Când gândirea liberă, în aplicațiile sale tehnologice, amenință însăși realitatea vieții, există cu siguranță aici o anumită contradicție între libertatea deja câștigată și obligațiile morale de a păstra viața ca dar.

În fine, putem vedea că recuperarea personeității pierdute formează, în dialogul dintre teologie și știință, numai o condiție necesară pentru ca acest dialog să fie justificat. De vreme ce prezența persoanei în spatele cunoașterii științifice nu poate preveni folosirea sa incorectă, teologia intră în relația cu știința la un nivel diferit, etic, aducând cunoașterea sub călăuzirea înțelepciunii încorporate în condiția umană, dar înțeleasă în comunitățile euharistice. Astfel, dimensiunea eclezială a dialogului primește specificarea sa ulterioară ca articulare a unei intenționalități a mulțumirii în cercetarea științifică, intenționalitate care plasează, încă o dată, umanitatea în centrul dialogului.

5

Universul în comuniune: cosmologie apofatică, personeitate și transcendență

Nu pot să stau în afara universului, nici în gândire. Numai printr-o minciună inutilă mă pot plasa într-un punct vag, în afara sa, și de acolo să reproduc la scară mică etapele succesive ale genezei sale. Nu mă pot plasa nici în afara mea... și să mă chestionez în legătură cu propria geneză. Mă refer, desigur, la geneza realității mele non-empirice sau metafizice. Problema genezei eului și a genezei universului reprezintă doar una și aceeași problemă sau, mai exact, una și aceeași fără rezolvare, insolubilitatea fiind legată de propria-mi poziție, de existența mea și de faptul metafizic radical al acelei existențe.

G. Marcel (1965), *Being and Having*, p. 15

Introducere

Când, în filosofie, se spune că Dumnezeu este *absent*, de obicei se folosește un argument care să demonstreze fie că opusul (*i.e.* existența lui Dumnezeu și apoi *prezența*) este imposibil (filosofia kantiană), fie că noțiunea de Dumnezeu, provocată în cursul ascensiunii de la seriile empirice de cauzalitate la *telos*-ul lor împlinit, trebuie pusă între paranteze pentru a evita tentația de ontologizare a lui Dumnezeu. Teologia apofatică manifestă față de amândouă cazurile o oarecare suspiciune cu privire la orice afirmare sau negare a lui Dumnezeu, deoarece consideră că Dumnezeu cel viu Care este demn de cinstire este prezent în mod tainic în această lume, dar El este *prezent* în *absența* Sa actuală.[1] Această situație, paradoxală pentru mintea umană, ne

[1] Dumnezeu pătrunde lumea, dar nu este în lume. Această afirmație poate fi exprimată invers spunând că lumea este în Dumnezeu, fiind ținută

permite să folosim tot felul de metafore și alegorii pentru a exprima comuniunea cu Dumnezeu fără a epuiza taina Sa existențială.

Totuși, metoda apofatică a teologiei, care explică paradoxul prezenței și absenței lui Dumnezeu, este folosită de obicei la nivelul relațiilor dintre lume și Dumnezeu: Dumnezeu este transcendent față de lume, și de aceea este imposibil să deducem esența lui Dumnezeu din studierea naturii create. Aici avem o anumită măsură a atitudinii naturale folosite de teologie, pentru că și Dumnezeu, și lumea sunt postulate ca două „acolo" din afara conștiinței reflexive. Facticitatea conștiinței care este implicată în afirmațiile apofatice referitoare la relația dintre Dumnezeu și lume este asumată tacit în aceste afirmații care implică faptul că Dumnezeu și lumea apar subiectivității umane în condițiile întrupării sale particulare. Totuși, aplicarea atitudinii naturale în teologie, în care facticitatea conștiinței lipsește, devine nesatisfăcătoare, deoarece contrazice în mod implicit o convingere teologică referitoare la caracterul creat al umanității. Orice raportare naturalistă la puterea generatoare a naturii, combinată cu voința lui Dumnezeu din ființele umane create, oferă numai indicatori apofatici înspre taina subiectivității întrupate umane, deoarece facticitatea absolută a conștiinței (*i.e.* fenomenalitatea intrinsecă) încă lipsește. În funcționarea sa, facticitatea conștiinței își este prezentată sieși, dar în condițiile în care fundamentele funcționării sale sunt obscure și efectiv absente din propria percepție. Prin această prezență în absență a fundamentelor conștiinței se poate indica în mod apofatic, deși pe o altă cale, către Dumnezeu ca sursă ultimă a conștiinței ipostatice. Prezența în absență a lui Dumnezeu poate fi explicată nu în categoriile lumii exterioare, ci prin taina persoanelor umane, a căror facticitate eludează orice definiții raționale. Legătura

---

de El, prin puterea și voia Lui. Aceasta exprimă esența *panenteismului*. Vezi, de exemplu, Ph. Clayton și A. Peacocke (ed.) (2004), *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Reflections on Panentheism in a Scientific Age*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company.

dintre Dumnezeu și lume, teologie și știință, se găsește în persoanele umane: acestea din urmă sunt creatori de știință, iar deducerea din viziunile științifice asupra realității a percepției Divinului va trebui să treacă neapărat prin subiectul-pol al ambelor impresii, adică persoana umană.

De vreme ce, așa cum am arătat în capitolul anterior, prezența vie a personeității nu poate fi articulată în discursul științific, orice încercare de a-L deduce pe Dumnezeu din interiorul științei, din perceperea realității lumii din care personeitatea este absentă, conduce la o abstragere silogistică a conștiinței impersonale, având ca rezultat o noțiune abstractă de Dumnezeu, Care nu are calitățile Dumnezeului viu și personal al comuniunii și Care, de aceea, poate fi ușor ignorată și de criticismul transcendental, și de reducția fenomenologică, ca fiind irelevantă din punct de vedere existențial. Dar Dumnezeul adevărat și viu este dincolo de definiții și de deconstrucția acestora, fiind „erupția continuă în ființă a acelor mii de forme, identitatea și existența active a tot ce apare în conștiință în cadrul experierii miracolului“[2]. Astfel, lumea interioară a subiectivității umane este capabilă, în facticitatea sa contingentă, fie ea experiență religioasă adecvată, fie doar gândire științifică, să indice către Dumnezeu, Care Se arată fără a Se fenomenaliza, adică fiind prezent în absență.

În acest capitol, am dori să facem legătura între știință și teologie, încercând urcușul de la cosmologie către Dumnezeu, nu în bine cunoscuta manieră a teologiei naturale și a argumentelor referitoare la existența lui Dumnezeu, ci prin persoanele umane. Cosmologia, fiind supusă unei anumite analize fenomenologice, îi descoperă pe autorii săi — persoane umane — capabili să exprime universul prin puterea conștiinței oferite de acea origine invizibilă, în comuniune cu care se dezvăluie Dumnezeul adevărat și viu al teologiei. Universul, în calitate de mediu al facticității umane, se descoperă ca un mod de comuniune cu

---

[2] P. Brockelman (1997), „The miracle of Being: cosmology and the Experience of God“, *Human Studies*, 20, 287-301 (297).

Dumnezeu. Vom arăta că transcendenţa în cosmologie este posibilă numai prin conturarea condiţiilor de comuniune cu universul, care conduce inevitabil către persoanele umane ca evenimente existenţiale ale dezvăluirii şi apoi ale comuniunii cu Dumnezeu, Care este stâlp şi temelie a oricărei facticităţi.

De la paradoxul subiectivităţii umane la prezenţa în absenţă a personeităţii

Paradoxul subiectivităţii umane din univers, despre care am discutat în capitolul anterior, poate fi explicat ca un indicator al poziţiilor diferite pe care subiectivitatea umană le poate adopta faţă de ontologia fiinţei. Pe de o parte, există un tratament explicit al lumii cu referire la obiectitate, adică cu referire la lucruri pre-date pentru a fi recunoscute de conştiinţa gânditoare. În acest sens, universul preexistă ca substanţă, iar ontologia ultimă a fiinţei este gândită a fi ontologia acestei substanţe. Atunci, facticitatea fiinţelor umane din univers este tratată ca variaţie a acestei substanţe. În acest caz, umanitatea fiind o parte a universului, se află în opoziţie morală faţă de acesta, în sensul în care încearcă teama că legile universului pot elimina, într-o anumită etapă, fenomenul omenirii din acesta. Pe de altă parte, există o intuiţie diferită care poate fi descrisă ca *prezenţă vie* a personeităţii în toate articulaţiile universului. Cu alte cuvinte, lucrurile care sunt în univers, obiecte şi entităţi, apar nu ca mediu exterior şi ostil, ci ca manifestare a prezenţei vii a subiectivităţii umane din univers, care chiar face ca toate aceste lucruri să fie *fiinţe.* Facerea universului nu trebuie înţeleasă ca fabricarea lucrurilor din vreun material pre-dat, ci mai degrabă ca *creare* a lucrurilor într-un sens diferit. Făcând un obiect artificial dintr-un material pre-dat, substanţa subiacentă este subordonată, controlată şi dominată de gândirea individualizată. Într-un anume sens, o fiinţă umană care este implicată în acest tip de facere este ea însăşi transformată într-un lucru care acţionează faţă de alt lucru. Dar omul ca lucru nu este omul ca persoană, iar a crea nu

înseamnă, în sensul personeității, a domina pre-datul, ci a crea o astfel de situație ontologică în care toate așa-numitele lucruri să dobândească „prezența“ relevantă pentru totalitatea existenței înțelese nu în termeni de substanță, ci de *ipostas*. Umanitatea însăși devine prezentă și manifestă prin transferarea ipostasului său către ființă. Acest ipostas nu este ceva ce „preexistă“ în substanță sau în natură, nu este o combinație impersonală a elementelor lumești sau a numerelor platonice, ci centrul și începutul ultim al existenței articulate.

Paradoxul subiectivității umane poate astfel fi explicat ca tensiunea dintre ontologiile ființei bazate fie pe substanță, fie pe ipostas. El explică insuficiența viziunii științifice despre lume (cu funcții în atitudinea naturală) pentru însușirea problemei personeității. De exemplu, în fizica și cosmologia moderne, există o măreție a lumii, conform înțelegerii pe care fizica o are despre lume: ea se referă la particule, câmpuri, spațiu-timp, planete și galaxii, dar nu există niciun loc pentru subiectivitatea umană, pentru că fizica poate specula numai în legătură cu latura fizico-biologică a funcționării trupurilor umane. Fizica nu încearcă să înțeleagă conștiința umană și originea sa ipostatică, în calitate de persoană. Fizica este produsul gândirii individualităților a căror conștiință a fost direcționată către lume, dar simplul fapt că fizica este posibilă, adică facticitatea sa deplină, ca abilitate de a articula universul, nu este înțeleasă și nici măcar nu se încearcă a fi înțeleasă. Acest lucru se întâmplă întrucât trăsăturile personale ale celor ce creează imaginea fizicii asupra lumii lipsesc în mod remarcabil din rezultatul activității lor. Este clar că personeitatea trebuie să fie prezentă în spatele prezenței vii a lumii, prezență care este rezultatul creativității personeității; în același timp, această personeitate nu poate fi explicitată în prezența sa. Se poate spune că, fiind prezentă discret în spatele lucrărilor propriei creații, personeitatea, ca sursă a acestei creativități, este absentă în mod explicit din propria creație. Imaginea universului este manifestarea prezenței personale în univers, dar acele persoane care au creat această imagine nu se găsesc explicit

în ea. Fizica însăși, prin faptul că există, manifestă prezența persoanelor în univers, dar în conținutul său exterior creează astfel de condiții pentru dezvăluirea ființei în teoriile sale, fapt care se petrece pe seama tăinuirii persoanelor.

Tăinuirea personeității poate fi ușor ilustrată indicând întregul edificiu al fizicii, care, deși produs de către persoane istorice individuale, reprezintă un efort al subiectivității transcendentale anonime și colective, care nu este interesată de întrupări contingente ale subiectivității în ființele istorice. În ciuda faptului că un savant lucrează într-o situație istorică particulară care formează orizontul existențial imediat, activitatea sa este direcționată către orizontul infinit al adevărului omni- și transtemporal, acel adevăr care este accesibil în principiu oricui și, de aceea, transcende relativitatea oricăror adevăruri obținute într-o situație istorică legată de o persoană particulară. Dar acest adevăr omnitemporal, ca sarcină „infinită", nu este accesibil oricărui savant în parte. Un savant sau altul ar trebui să participe la activitatea colectivă a celorlalți, supunându-și individualitatea intereselor colectivului nedelimitat al savanților, care subliniază tradiția în care toate realizările științifice dobândesc un anumit sens. În acest sens, prezența unui savant anume care avansează o viziune generală a realității este importantă numai ca factor ce contribuie la tradiția generală. În mod paradoxal, o prezență istorică particulară a acestui savant (care este o persoană) este critică pentru ca viziunea să fie prezentată; totuși, personalitatea sa nu este importantă în contextul cunoașterii dobândite, cunoaștere care, de la prima sa articulare de către un savant și de la însușirea sa de către comunitate, intră, ca să zicem așa, în domeniul ideilor atemporale la care toți au acces. Se observă aici o transformare interesantă a *cunoașterii personale* într-un compendiu de cunoaștere apersonal și anonim, al cărui subiect ultim (dacă este văzut într-o perspectivă seculară, neteologică) este subiectivitatea depersonalizată, adică transcendentală și anonimă. Este clar acum de ce, atunci când un adevăr sau o teorie științifică sunt „descărcate" de obicei din compendiul de idei, nu e necesară intrarea în *comuniune*

cu persoana (vrem să ne referim nu doar la a şti despre persoane ca personaje istorice) care le-a dat existenţă şi care, într-un fel, este prezentă încă în spatele lor. Amintirea acestei persoane va fi prezentă în discurs numai ca etichetă a descoperirilor istorice din trecut, şi aceasta se întâmplă în ştiinţă. De exemplu, se simte prezenţa lui Einstein când citim texte despre relativitate, dar contemplăm această prezenţă în absenţa spaţio-temporală a lui Einstein. Relativitatea a fost creată de persoana lui Einstein: de aceea se poate spune că teoria relativităţii este manifestarea prezenţei sale; dar conţinutul teoretic al relativităţii, legată de fizică în general (*e.g.* adică faptul că spaţiul universului este curbat), nu-l menţionează pe Einstein, ca eveniment al personeităţii prin care viziunea relativistă asupra lumii şi-a primit existenţa sa interioară pentru prima dată. Odată încorporată teoria relativităţii în ansamblul fizicii, toate urmele originii sale personale în ştiinţă au fost uitate.

În acelaşi timp, pentru a înţelege ştiinţa ca proces general, trebuie să studiem istoria sa (nu ca şir de fapte şi persoane contingente) ca orizont nelimitat desfăşurat de înţelesuri, care serveşte simultan ca reper al ştiinţei: „Pentru a înţelege o ştiinţă, trebuie să o înţelegem de la bază şi să înţelegem acţiunea fondatoare care a instituit-o la început, procesul prin care conceptele sale fundamentale au fost create şi *motivele spirituale* originale *ale creaţiei sale.*"[3] Totuşi, aceste motive spirituale (care pot fi legate de însuşi mottoul ştiinţei, *telos*-ul său infinit) nu sunt prezente în mod explicit raţiunii ştiinţifice, deoarece personeitatea, ca centru existenţial al acestor motive, nu se arată ştiinţei în fenomenalitatea sa; este prezentă în absenţă. Se poate spune că acţiunea *telos*-ului suprem al ştiinţei asupra istoriei se petrece mereu în condiţiile în care ştiinţa nu reuşeşte să explice personeitatea, deşi este creaţia mentală a acesteia.

---

[3] T.J. Kisicl (1970), „Husscrl on thc history of sciencc", în T.J. Kiescl şi J. Kockclmans (ed.), *Phenomenology and the Natural Sciences*, Evanston, Northwestern Univcrsity Press, pp. 68–90 (71).

Este interesant de menționat că, deși în teoriile și în ideile lor despre geneză conțin încă urme ale factorilor personali care le-au creat, prezența lor este de factură diferită dacă o comparăm cu lucrările artistice. În artă, când cuiva îi place să picteze sau să asculte muzică, percepe prezența unui artist sau compozitor în absența lor actuală: sunt prezenți numai pentru că sunt absenți. În orice operă de artă, o persoană se manifestă în originalitatea și caracterul său distinct fundamental ireductibile față de întreaga comunitate, inclusiv față de cea a artiștilor înșiși. Fiecare operă de artă este sfârșitul în sine, care nu poate fi folosit pentru a crea altă operă de artă. În acest sens, persoana este mereu prezentă în spatele lucrării de artă, iar această persoană este în mod esențial istorică și concretă. De fapt, o lucrare de artă este persoana însăși.[4] Înțelegerea unei capodopere nu este doar acea manieră algoritmică de a descărca idei științifice din lumea deja preexistentă a ideilor articulate; din contra, abordarea unei lucrări de artă cere un efort personal, care nu poate fi învățat și explicat dacă nu se stabilește o comuniune directă a artistului cu „mintea". De vreme ce nicio acumulare a experienței în artă nu este considerată ca o premisă a creativității de succes, comunitățile artistice pierd mai mult decât cele științifice, iar sensul istoriei și tradiției nu este prezent în aceeași măsură, astfel încât nu se petrece nicio disoluție a personeității în colectivul artistic.

Absența conștiinței și personeității umane din imaginea științifică a universului a fost calificată, în istoria gândirii, ca rezultatul realizării extreme a idealului rațional ca hegemonie a rațiunii discursive. Raționalismul însușește orice contribuție personală, dizolvând prezența oricărei intuiții și realizări personale într-un ocean impersonal de idei. Într-adevăr, pentru a formula o idee, trebuie să existe o persoană. Dar ce rămâne din această persoană atunci când ideea este formulată și inserată în partea deja articulată a lumii ideilor este doar un mod al

[4] Yannaras, *Person and Eros*, p. 122.

subiectivității transcendentale care nu are nevoie de specificare ipostatică. Folosind logica, inducția și analiza aplicată lucrurilor, această minte discursivă se manifestă prin modalitatea *atitudinii naturale*. Atitudinea naturală poate fi calificată ca o transformare a totalității existenței percepute prin personeitate, care corespunde dezintegrării prezenței vii și unite în diviziunile dintre lucrurile exterioare despre care se presupune că există independent și anterior evenimentelor personeității. În acest sens, în atitudinea naturală prezența persoanei nu se vede: ele încă sunt la locul lor, dar nu se arată. Dar tocmai prin absența personeității din știință rațiunea filosofică și teologică poate anticipa *prezența* personeității. Faptul că știința nu este capabilă să explice personeitatea demonstrează că funcționarea ei este posibilă numai în condițiile prezenței în absență a personeității.

Ne putem da seama că motivul pentru care științele naturale nu pot reflecta asupra personeității este acela că științele abordează ființele umane în același fel în care abordează alte lucruri: este nevoie ca ființele umane să fie mortificate și reduse fie la „pulbere mișcătoare“, fie la roboți impersonali fizico-biologici pentru a afirma prezența lor prin observație și inducție rațională. Dar personeitatea ca eveniment existențial (care se află la temelia tuturor științelor) scapă percepției științifice, depășind și definițiile materialiste, și credințele idealiste. Personeitatea se manifestă ca o libertate absolută, care nu poate fi supusă niciunei limitări a materiei pre-date sau categoriilor gândirii. Acesta este motivul pentru care este imposibil să definim personeitatea în felul în care definim lucrurile. Lucrurile pot fi definite pentru că pot fi posedate, dar este imposibil să posezi persoane[5] și de aceea personeitățile eludează definițiile științifice.

---

[5] *Cf.* Clément, *On Human Beings*, p. 32.

De la prezența în absență a personeității în știință la personeitate în comuniune

În ciuda tuturor insuficiențelor științei manifestate față de problema personeității, persoanele nu dispar, ci se descoperă într-un mod dramatic. Umanitatea ca personeitate nu se mulțumește cu prezența ființelor în lume așa cum îi sunt date empiric și studiate științific. Omul încearcă să înțeleagă semnificația care stă la baza lucrurilor nu doar prin „natura" lor (accesibilă științei), ci prin scopurile și finalitățile acestor ființe și raportul lor cu locul și scopurile umanității în creație. Această înțelegere nu este ceea ce poate fi exprimat fizic sau biologic; este susținută de idealurile și aspirațiile religioase ale umanității, care îl prezintă pe om în calitate de coroană a creației, făcut după chipul lui Dumnezeu. Acesta este motivul pentru care umanitatea vrea să recunoască, într-o manieră asemănătoare celei a lui Dumnezeu, toate felurile de lucruri (simple obiecte fizice sau organisme vii) nu după natură (ca în cercetarea științifică), adică potrivit datului lor obligatoriu, ci ca rezultat al *voinței* sale *libere.*[6] Dar libertatea umană este legată de comuniunea cu Dumnezeu, astfel încât, supunând acel adevăr care este cucerit pe baza științificului dorinței

---

[6] Analogia provine de la discuția Sfântului Maxim referitoare la faptul că Dumnezeu cunoaște lucrurile create potrivit naturii lor. Răspunsul său este negativ — Dumnezeu cunoaște lucrurile după voia Sa: „...atunci când creștinii au fost întrebați de oameni din afară, mândri de învățătura lor, cum ci pot pretinde că Dumnezeu cunoaște lucrurile existente... și că El cunoaște ființele intelectuale în mod intelectual și pe cele sensibile în mod sensibil, au replicat că El nu cunoaște nici lucrurile sensibile în mod sensibil, nici pe cele intelectuale în mod intelectual. Pentru că este în afară de orice discuție că Cel care este dincolo de lucrurile existente ar putea cunoaște în maniera proprie ființelor. Dar noi spunem că Dumnezeu cunoaște lucrurile care există ca produse ale actelor Sale de *voință*..." (*Ambigua*, 7, în P.M. Blowers și R.L. Wilken [2003], *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ, Selected Writings from St Maximus the Confessor*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, pp. 61–62 [s.n.].)

de adevăr al existenţei care îşi are originea în comuniunea cu Dumnezeu, umanitatea îşi arată esenţa ipostatică, adică personeitatea. Umanitatea ca personeitate preferă să-şi exprime prezenţa apelând la adevărul lui Dumnezeu în condiţiile propriei incapacităţi de a depăşi absenţa personeităţii în ştiinţă. Umanitatea face acest efort ca alternativă la faptul de a fi conţinut de natură, înţeles de o anumită gândire orientată înspre obiecte. Aceasta nu vrea să fie manipulată prin circumscriere şi individualizare, inerente formelor spaţio-temporale ale creaţiei. În acest sens, umanitatea ca personeitate îşi doreşte adevărul existenţei care este *în* lume — prin om —, dar nu *din* ea. Această dorinţă formează motive spirituale ale umanităţii şi indică *telos*-ul creaturii, în care paradoxul adevărului existenţei umane ipostatice ca prezentă în absenţă va trebui rezolvată în sfârşit. Umanitatea eclezială experiază adevărul existenţei euharistic, stabilind comuniunea cu epoca ce va să vină. Prin aceasta, toate felurile de adevăr ştiinţific mundan sunt supuse adevărului comuniunii şi astfel dobândesc statutul de realizări paraeuharistice. Astfel, realizarea libertăţii umane conduce la o rebeliune împotriva interpretării realiste naive a activităţilor ştiinţifice şi le plasează în cadrul sarcinilor existenţiale ale umanităţii, adică în cadrul discursului personeităţii.

A accentua prezenţa personeităţii prin ştiinţă ar însemna eludarea caracterului limitat al fenomenului omenirii prin raţionalismul ştiinţific care plasează omul în cadrul necesităţii şi determinismului cosmice. Redescoperirea personeităţii implică un fel de reducţie fenomenologică ce conduce în general la redescoperirea lumii vieţii în calitate de nucleu şi bază a sălăşluirii umane în lume. Dar acest lucru va implica faptul că trebuie să revenim la studierea temeliei ştiinţelor. Absenţa personeităţii în imaginea ştiinţifică rezultată a lumii trebuie supusă scrutinului fenomenologic pentru a recupera acele intenţionalităţi ale subiectivităţii care au condus la dezvoltarea ştiinţei contemporane. Inversarea atitudinii naturale înseamnă mişcarea de la absenţa persoanelor din ştiinţă către *prezenţa* lor *în absenţă* din

filosofie şi teologie. Înseamnă această dezvăluire a personeităţii creativitate într-o manieră asemănătoare artei? Sau, dimpotrivă, putem oare trata dorinţa umană de a căuta fundamentele ştiinţei şi a redescoperi personeitatea ca încercare de a înţelege ştiinţa prin „voia omului"?

Căutarea fundamentelor ştiinţei poate fi un fel de creativitate similară artei, pentru că, de fapt, umanitatea încearcă să înţeleagă scopurile şi finalităţile ştiinţelor, care nu au indicatori empirici simpli, şi are nevoie de plasarea întregului proces ştiinţific în contextul teleologiei generale a spiritului uman. Necesitatea cercetării nu provine din legile fizicii, ci din nemulţumirea spirituală şi morală ce îşi are originea în poziţia ambiguă a umanităţii exprimată în paradoxul subiectivităţii sale în univers sau în antinomia prezenţei în absenţă a personeităţii. Astfel, se poate presupune că ceea ce este cu adevărat în ştiinţă, ceea ce urmează logica voinţei, este reflectarea la fundamentele şi facticitatea comuniunii cu universul. Dar această cercetare a facticităţii reflectă enigma fundamentală a personeităţii, ca sursă ultimă a acestei facticităţi, prezenţa sa actuală (ca dimensiune a prezenţei vii a totalităţii existenţei) în condiţiile absenţei potenţiale (în starea întrupată efemeră).

Această schimbare în atitudinea umană, potrivit voinţei sale, de a privi ştiinţa nu ca o reflecţie pasivă ce desfăşoară realităţile lumii înconjurătoare, ci ca activitate a subiectivităţii care încearcă să înţeleagă şi să articuleze prin ştiinţă propria facticitate şi să constituie personeitatea, se poate petrece numai în condiţia paradoxală a prezenţei în absenţă a personeităţii. Aceasta constituie un aspect teleologic al raţiunii umane care, fiind realizată în voinţa umană, încearcă să depăşească dihotomia dintre prezenţă şi absenţă.

Avem aici un fel de inversare fenomenologică a atitudinii faţă de ştiinţă: privirea ştiinţei nu din punctul de vedere al teoriilor sale şi al pretinsei lor raportări la lumea fizică, fără a cerceta semnificaţia conceptelor, cum ar fi, spre exemplu, cel referitor la univers, ci, în fapt, folosirea ştiinţei ca instrument hermeneutic

pentru a înțelege umanitatea însăși, folosirea imaginii umane a universului ca un fel de oglindă prin care se constituie subiectivitatea umană și persoanele. Prin această schimbare de atitudine se poate inversa și sensul științei: știința poate fi văzută acum nu ca cea care înstrăinează subiectivitatea umană și personeitatea din concepția sa, ci ca o activitate a receptorului manifestării, adică a eului uman, care, prin aspectul său exterior, se stabilește pe sine și clarifică (prin voința sa) absența personeității din știința matematică față de prezența sa teologică explicită.

Inversarea fenomenologică a unui construct precum universul (care a servit unei minți orientate în mod natural ca un fundal obiectiv suprem al facticității vieții) dobândește importanță în calitate de structură a conștiinței transcendentale a cărei facticitate întrupată urmează logica evenimentelor existențiale și nu poate fi redusă la nimic natural. Dacă în atitudinea naturală știința afirmă prezența explicită a universului în detrimentul absenței personeității, în atitudinea teologico-filosofică universul în calitate de corelat intențional al subiectivității umane (reprezentată de numeroase teorii din etapa timpurie) nu posedă calitățile de „în afară", adică de „prezență în prezență", ca orice alt lucru. Universul în întregimea sa este ipostaziat de către ființele umane: în acest sens, existența sa este prezența enipostaziată; dar de vreme ce nu este la îndemâna percepției noastre întregimea universului, această enipostaziere este până la urmă doar o manifestare a prezenței în absență a universului. Rezultatul nu este surprinzător, pentru că în timp ce personeitatea umană eludează complet definițiile, manifestându-se prin „prezența în absență", universul, în calitate de oglindă a rațiunii umane prin care umanitatea se constituie prin evenimentele în continuă desfășurare ale personeității, eludează de asemenea definițiile, dobândind astfel un mod al „prezenței în absență".

Vedem că dacă mintea științifică dobândește modul „voinței omului", ea evoluează în direcția contemplării propriului fundament, a propriei facticități, prin recuperarea personeității pierdute. Această transformare este manifestată prin dorința de a

scăpa de limitarea produsă de necesitățile lumii înconjurătoare printr-o „negare“ filosofică a determinismului cosmic prin care personeitatea devine din nou receptorul manifestării, ca centru din care devin posibile articulația întregului univers, integrarea tuturor varietăților de impresii referitoare la univers, datele și teoriile. După cum am spus mai înainte, taina personeității, ca prezență pe fundalul incapacității teoriilor lumii fizice de a o explica, reflectă un lucru similar în univers, al cărui conținut, fiind o reflecție și materie a conștiinței umane, doar reproduce aceeași taină existențială a „prezenței în absență“, dar în termeni fizici. Dacă această inversare a atitudinii se petrece din interiorul minții științifice, putem spune cu siguranță că lucrarea acestei minți devine similară celei din creativitatea din artă. Din păcate, această creativitate nu este completă încă, pentru că nu a condus încă la producția operei de artă, ci doar la redescoperirea unui artist.

Se petrece aici revelația unei ciudate inversări a paradoxului „prezenței în absență“ în cosmologie: când articulăm universul, pierdem personeitatea; când deconstruim cosmologia și recuperăm personeitatea, pierdem sensul universului. Contemplând personeitatea printr-un eveniment al ipostasului, lumea exterioară dispare. Universul poate apoi fi înțeles ca un fel de alteritate a personeității, care este prezentă în evenimentul autoafirmării sale.

Identitatea universului: incognoscibilitatea sa și depunerea personeității

Celor care au fost vreodată implicați în cercetarea cosmologică le este bine cunoscut faptul că aceasta descoperă mai bine decât orice alt studiu al fizicii teoretice un progres constant al teoriei și observațiilor care ne schimbă foarte repede viziunile despre univers, mai ales enigmaticele stadii timpurii ale acestuia. Detalii mărunte despre univers, aspecte tehnice ale teoriilor sale contribuie la percepția „părților“ și „momentelor“ universului pe fundalul cărora identitatea universului este asumată (ca ceva ce noi numim simplu „univers“) și care este contemplată discret de

către cosmologi ca *pre-dat* în legătură cu toate „părţile" şi „momentele". Dar ce este această identitate? De fapt, cosmologia operează cu anumite idei fizice şi astronomice, fără a înţelege exact care este identitatea acestora, fie că este o idee, către care este direcţionată o anumită intenţionalitate neîmplinită a subiectivităţii umane, fie că, dimpotrivă, este o expresie a unui obiect special al intenţiilor umane, care este umplut gradual prin acumularea a din ce în ce mai mult material din teorii şi observaţii. Cosmologia însăşi nu este prea preocupată de această problemă, şi chiar dacă ar fi, nu ar fi capabilă să îi dea un răspuns: este nevoie de filosofie pentru a efectua reducţia facticităţii faptelor prezente în cercetarea cosmologică şi a privi cosmologia şi pretinsul obiect al intenţiilor sale dintr-o perspectivă fenomenologică, ca fenomen al subiectivităţii, în care conţinutul a tot ce este redus dobândeşte trăsături ale corespondentului intenţional al subiectivităţii generatoare.

Este evident că cosmologia teoretică trebuie să funcţioneze în condiţiile în care subiectul său, şi anume *universul ca întreg*, nu poate fi supus niciunei observaţii empirice, dându-le cosmologilor un sentiment tainic că există diferite înfăţişări ale universului, dar identitatea universului, ca unitate a tuturor înfăţişărilor sensibile şi inteligibile, nu este accesibilă unui savant în mod similar identităţilor altor lucruri empirice. Pentru un obiect obişnuit, identitatea sa este formată prin prezenţa şi absenţa sa dintr-o anumită conştiinţă, astfel încât obiectul apare în identitatea lui ca unitate a profilurilor şi impresiilor sale accesibile minţii publice. O trăsătură specială a constituirii identităţii este aceea că ea poate fi formată prin conştientizarea deplinei sale absenţe, adică a non-existenţei. De exemplu, în timp ce apreciem frumuseţea unei flori, o facem în contextul contingenţei create, fără a înţelege clar de ce acest tip particular de frumuseţe a fost creată şi cine ar putea să o aprecieze dacă nimeni nu ar fi prezent. Anticipăm aici că identitatea acestei flori ne ocupă conştiinţa în mod implicit, fie din perspectiva posibilei sale non-existenţe (absenţă în absenţă), fie în termenii non-existenţei noastre. Acelaşi lucru

e valabil și în ce privește altă ființă umană: identificăm ființa ca finită și omogenă cu noi mental și emoțional. Caracterul distinct al lui „eu" față de „el" este determinat de multitudinea ființelor umane care sunt toate diferite. Astfel, sinteza identității cuiva își are până la urmă originea în relația care, implicit, permite, în reflecție, non-existența. Anticiparea identității celuilalt constituie identitatea noastră. Dispariția celuilalt din orizontul vieții noastre afectează propria identitate. Totuși, spre deosebire de cazul obiectelor, este extrem de dificil de obținut o conștiință clară a absenței cuiva în sine, adică neexistând din sine. Chiar și perspectiva acestei condiții ciudate este contradictorie intrinsec și nu poate fi complet goală: conține totuși prezența subiectivității noastre. Un lucru similar se întâmplă în cosmologie, în care orice încercare de a gândi universul ca non-existent este intrinsec contradictorie, pentru că elimină însăși conștiința care gândește universul.

Este necesar să discutăm în detaliu noțiunea de identitate a universului ca diferită în comparație cu cea a obiectelor obișnuite. Mai întâi, ce se înțelege prin univers într-un sens mundan, neteoretic? Se poate face o descriere alegorică a universului ca o pictură pe care noi o observăm privind suprafața bidimensională a sferei cerești din interior. Universul este atunci totalitatea obiectelor cerești pe care le vedem pe cer, plus, desigur, o lume tridimensională finită a planetei noastre lărgită de călătoriile cosmice în sistemul solar. Universul ajunge la noi prin imagini optice ale telescoapelor și prin semnale radio recepționate, prin dispozitive de calculat ale camerelor cu particule cosmice etc. Așadar, universul este multitudinea diferitelor impresii senzoriale care vin din cer, sintetizate de mintea umană. Totuși, cosmologia ca știință referitoare la structura și originea universului încearcă să vadă universul nu doar ca o multitudine de observații și fapte, ci ca o singură unitate fizică coerentă, care posedă o anumită logică intrinsecă prezentă în spatele varietăților faptelor astronomice. Tendința subiacentă în toate speculațiile despre univers implică o atitudine filosofică, și anume aceea de a proteja

realitatea universului arătând faptul că acesta este diferit de multiplele sale prezentări și că, în ciuda statutului său volatil, este cu adevărat o componentă a ceea ce experiem. În limbajul fenomenologiei, se poate spune că, într-adevăr, universul ne este prezentat, adică este *prezent* prin „părți" și „momente", dar identitatea universului este *absentă*, astfel încât avem de-a face cu o situație de „prezență în absență".

Contemplarea identității universului în condițiile absenței sale reale constituie nucleul condiției umane, indicând încă o dată acea prezență duală a umanității în univers, pe de o parte ca fiind parte din el și pe de alta ca fiind receptoarea manifestării și conținând astfel întregul univers în subiectivitate. Identitatea universului capătă existență din interiorul unei formațiuni speciale și particulare a acestuia, redusă ca dimensiune, dar în același timp puternică în privința forței intelectuale — umanitatea. Este, așadar, natural să suspectăm că prezența identității universului în subiectivitate reprezintă o intenționalitate particulară a subiectivității umane care își are originea în identitatea (ca facticitate a) acelui eveniment unic al ființării-în-lume umane, existență-în-situare sau ipostas.

Căutarea neîncetată a *unității* universului formează în mintea cosmologilor intuiția *identității* acestuia ca acel întreg cosmic, încă necunoscut și inaccesibil, care se prezintă subiectivității ipostatice umane. Astfel, ideea de identitate a universului își are originea în ființele umane, care înțeleg că universul nu este un obiect ce poate fi postulat pe fundalul facticității umane, și că universul poate fi contemplat numai prin comuniune și participare, ca experiență imediată și directă a apartenenței *la* și a unității *cu* universul, care nu poate fi verbalizată și explicată.[7] Universul nu poate fi un obiect, pentru că nu poate fi înlăturat din experiența umană; înlăturarea sa ipostatică ar implica înlăturarea

[7] Acest lucru este caracteristic pentru toate tipurile de cosmologii (mitologice) ale creației: afirmarea comuniunii cu forțele misterioase care animă universul.

conștiinței întrupate înseși (în sensul că intenționalitatea sa se direcționează și aparține universului), ceea ce este o imposibilitate absolută și poate fi luată în calcul numai ca intuiție imaginară, care nu poate nicicum nega propria facticitate. Astfel, modul vieții conștiente presupune comuniunea cu universul. Această comuniune, ca imanență a universului față de om, este drastic diferită în comparație cu viziunea cosmologiei științifice care consideră universul drept compus din diferite epoci, domenii și elemente componente, adică în calitate de sistem structurat și complex, care domină, în vastitatea sa spațială și temporală, prin „domeniile" non-existenței și non-umanului, pentru că numai acele spații în care viața este eliminată pot fi descrise de fizică cu o eficiență sporită. Astfel, se poate caracteriza identitatea universului ca facticitate enipostaziată a comuniunii noastre cu el, deplinătatea realității. Identitatea universului este acea imanență a câmpului conștiinței pe fundalul căreia sunt articulate toate părțile și momentele universului. În mod cert, identitatea universului în aspectul său noetic, fiind o formă de comuniune personală (ipostatică), nu este accesibilă niciunei percepții raționale deci anonime și impersonale. Totuși, este de neevitat pentru orice conștiință ipostatică faptul că această identitate este prezentă în calitate de comuniune în orice ființă conștientă. Astfel se poate spune că există o analogie transcendentală, noematică a acestei identități, care, ca să folosim terminologia lui Husserl, poate fi calificată drept un atribut al lumii vieții, înțeleasă ca sferă a sălășluirii imediate a umanității. Însăși prezența identității universului în conștiința umană reflectă consubstanțialitatea întregii umanități și a universului, care, în esența sa noetică, este fundamental multiipostatică. Dificultatea științei este exact aceasta: nu se poate ocupa de multiipostaticitatea cunoașterii și a experienței (*i.e.* istorii individuale și situații pasagere) și, de aceea, încearcă să o anihileze reducând varietățile identităților enipostaziate ale universului la un fel de reprezentare obiectivă și perceptibilă, dar impersonală. Acest lucru este încercat chiar în cosmologia de tip Big Bang.

Fizica și matematica abordează lipsa de evidențe empirice pentru identitatea universului, invocând o facultate a imaginației și extrapolând imaginile sensibile ale realității aflate acum și aici prin spațiu și timp, rezumându-le într-un fel de unitate, care este considerată de cosmologi ca potențial perceptibilă. De exemplu, potrivit cosmologiei moderne, putem observa numai acea parte din univers care este acoperită, în privința spațiului, de cantitatea de ani-lumină înmulțită cu vârsta universului (10–15 miliarde ani-lumină = 10^{28} centimetri [cm]). De fapt, cosmologia modernă observațională se ocupă numai cu partea universului care devine transparentă după înlăturarea radiației și a materiei, astfel încât dimensiunea reală a ceea ce se observă este redusă până la 10^{25} cm. Totuși, în mintea cosmologilor persistă ideea că trebuie să existe o integritate la scară largă a universului dincolo de cosmosul observabil care, nefiind accesibil imediat observațiilor, se descoperă cumva. Un astfel de univers este văzut ca totalitatea și unitatea spațiului și timpului umplute cu un „lichid cosmologic" uniform (făcut, de exemplu, din roiuri de galaxii), astfel încât anumite imagini geometrice pot fi folosite pentru a ne oferi o alegorie a unității universului.

Totuși, trebuie să ne fie clar că reprezentarea universului ca întreg implică o anume presupoziție, cunoscută drept „principiul cosmologic", care postulează uniformitatea universului în spațiu, ca și când am putea verifica acest postulat repoziționându-se de la un punct la altul. În acest punct mintea umană își exersează capacitatea de a se disloca într-un fel de spațiu inteligibil pentru a-și extinde conștiința în tot universul, care este „văzut" nu doar ca o entitate *inteligibilă*, ci și ca una *inteligentă* (*e.g.* ca o multitudine de observatori potențial posibili, dar nediferențiați). Această dislocare implică pierderea ipostasului, deoarece inteligența cosmică extinsă funcționează ca destrupată și anonimă; acesta este motivul pentru care identitatea căutată eludează efortul cosmologului din nou: ea este „prezentă" ca banală intuiție a uniformității tuturor părților și vârstelor spațiale

ale universului și ca extensie imaginară a conștiinței dincolo de prezența sa întrupată pe pământ.

Pornind de la aceste premise și în ciuda faptului inevitabil al incapacității de a înțelege identitatea universului, unele teorii cosmologice pretind să modeleze și să dea o imagine a acestei identități. De exemplu, dacă universul este conceput ca apropiat și finit în spațiu și timp, este descris ca un cilindru curbiliniu cu două vârfuri simbolizând Big Bangul și Marea Comprimare. În acest act de imaginație creativă universul primește un fel de identitate ca fiind „creat" de conștiință: aici identitatea imaginii se presupune că își are originea în identitatea „artistului" care o produce. Dar imaginea universului ca cilindru curbiliniu este o formă geometrică anonimă, creată intenționat pentru a fi împărtășită de comunitatea științifică, care, datorită naturii sale colective, nu are niciun semn al personeității. De aceea, această imagine are o semnificație de identitate *apofatică*: ne spune ce *nu este* identitatea universului, și acesta este motivul negativ pentru care această imagine are valoare. Identitatea universului este astfel implicată în termenii alterității sale mentale. Acesta ne permite să facem diferența între rezultatele mereu schimbătoare ale reducției eidetice a empiricului și acel sens intrinsec al imanenței și participării la ființă (similar conștiinței temporale interne), care nu poate fi exclus (redus) deloc din subiectivitate. Astfel, identitatea universului, în sensul greșit articulat al consubstanțialității noastre cu el, este *prezentă în absența sa deplină*.

Cosmologul încearcă, în mintea sa, să transforme *prezența în absență* a identității universului în prezența sa deplină, ca și când ar fi accesibil ca oricare alt obiect. Făcând acest lucru, facticitatea empiricului este depășită și se creează o imagine a universului ca întreg, folosind idei geometrice și extrapolări fizice. Acest lucru ridică întrebarea: „Cât" din personeitate (ca identitate ipostatică) este postulată în cosmologie când vorbim despre identitatea universului? Universul gândit de către cosmologi ca ceva din afară nu are propriul ipostas, de aceea pare de neconceput ca identitatea universului să fie dezvăluită ca o mișcare venind din

partea universului însuși. Din punct de vedere teologic, universul este mai curând gândit ca enipostaziat de Logosul lui Dumnezeu, astfel încât își primește identitatea prin intermediul identității Logosului. Totuși, exprimarea acestei identități își are originea în umanitatea considerată ca ipostas al universului[8] și voce a sa, în sensul că ființele umane explorează și articulează universul, îi dau nume și păstrează prin dezvăluire identitatea sa într-o constantă luptă împotriva absenței (în sensul că unele aspecte particulare ale universului nu sunt încă dezvăluite), pentru a-l face să devină prezent. Această din urmă enipostaziere a intuiției referitoare la identitatea universului poate fi tratată exact ca o depunere a personeității în intuiția identității universului. Desigur, nu înseamnă că această identitate dobândește în mod explicit trăsături ipostatice. Totuși, nu poate fi exclus faptul că cercetarea cosmologică, ca activitate umană, formează o idee despre identitatea acestuia într-un sens „cvasiipostatic", când dinamismul cercetării devine o interacțiune cu „ființa" încă necunoscută și fundamental nelimitată, care, deși manifestă pentru cosmolog printr-o mulțime de înfățișări, se retrage din fața oricărei înțelegeri desăvârșite. Aici se cuvine o analogie cu antropologia teologică: în aceeași manieră în care nicio altă persoană umană (ca mod al unei ființe unice și necomunicabile) nu poate fi cunoscută prin utilizarea facultăților silogistice ale *cogito*-ului[9], universul, fiind enipostaziat de Logosul lui Dumnezeu și astfel pătruns de ipostasul Lui transferat către deplinătatea sa, nu poate fi cunoscut prin simplă observație, analiză sau teoretizare. Asta chiar dacă în gândirea silogistică cosmologică identitatea universului este postulată ca acel aspect al universului care se presupune că poate fi descris în mod exterior. Atunci, văzut dintr-o perspectivă filosofică, o explorare teoretică a universului poate fi interpretată ca o încercare de a investiga, prin inte

---

[8] Vezi cartea mea *Light from the East*, pp. 194–248.

[9] Vezi o discuție foarte amplă pe această temă în Yannaras, *Person and Eros*, pp. 93–112, și la Clément, *On Human Beings*, pp. 25-33.

mediul gândirii discursive, o altă ființă paraipostazică. În acest caz, caracterul ireductibil fundamental la „părți" și „momente" al ființei paraipostatice face ca acțiunea cosmologică să fie fundamental nelimitată, adică apofatică, similară cu aspirația umanității de a persevera în stabilirea propriei identități prin poziționarea sa în lumea înconjurătoare. Această perseverență își are fundamentele într-o intenționalitate ascunsă a subiectivității umane direcționată către percepția propriei facticități. Este acea intenționalitate pe care am cunoscut-o deja ca intenționalitate de tip spiritual.

Fenomenologia alocă un loc special ideii de lume (sau de univers) ca „orizont al tuturor orizonturilor posibile"[10], inculcată în subiectivitatea umană întrupată. Totuși, pentru cosmologie, ca disciplină fizică particulară, interesul nu este identificarea universului ca orizont al tuturor orizonturilor posibile într-un sens existențial; ea este mai curând preocupată de integritatea fizică a universului și în special de originea sa ca antecedent al acestei integrități, care (în antiteză cu viața experienței personale) dobândește trăsăturile unei abstracții matematice. Identitatea universului formează, pentru un cosmolog, un subiect al idealului său intențional: să găsească formula ultimă sau setul de formule care vor exprima o lege fizică simplă care se află în spatele originii, unicității și concreteței universului nostru, pe care îl percepem în viața experienței personale prin simbolismul cerului plin de stele. Această dorință reflectă anxietatea umanității legată de contingența propriei existențe și voința de a se baza pe o anumită stabilitate și de a avea o garanție în mijlocul naturii. Intuiția acestei stabilități și a integrității este mereu *prezentă* în orizontul nostru, dar este ascunsă de noi, adică *absentă* în anumite aspecte ale sale. Astfel, vedem că pentru a descoperi prezența identității universului care este mereu tacit înțeleasă în cercetarea cosmologică trebuie să procedăm în acord cu reducția

---

[10] Vezi, referitor la terminologia lui Husserl, Kockelmans, *Edmund Husserl's Phenomenology*, pp. 331–337.

fenomenologică, punând între paranteze toate teoriile şi ideile particulare şi indicând subiectivităţii prezenţa de necontestat a nucleului care stă la baza întregii facticităţi, adică intuiţia totalităţii *fiinţei*, care astfel se descoperă ca un ideal teleologic al raţiunii umane. Într-un mod asemănător persoanelor umane, mereu prezente faţă de ceilalţi în condiţiile absenţei lor esenţiale, identitatea universului ca imagine enipostaziată a sa, în calitate de corespondent intenţional al subiectivităţii umane, este mereu prezentă faţă de aceasta din urmă în absenţa sa empirică. Astfel, toate formele de exprimare a acestei identităţi prin intermediul ştiinţei, de exemplu, reprezintă metafore şi simboluri al incognoscibilului: sensul apofatic al perceperii existenţei ipostatice este transferat universului, în calitatea sa de acea alteritate care, într-un fel, constituie fiecare persoană în parte.

Identitatea universului ca integritate enipostaziată a fiinţei personale

Să abordăm problema identităţii universului dintr-un unghi diferit. Paradoxul subiectivităţii umane, despre care am discutat pe larg într-un capitol anterior, reprezintă o anumită percepţie şi expresie a coabitării, adică a sălăşluirii reciproce a fiinţelor ipostatice umane şi a universului la nivelul consubstanţialităţii şi inerenţei ipostatice, ca realitate dată articulată faţă de subiectivitatea umană. Coabitarea denotă aici un fel de comuniune cu universul, ceea ce face orice descriere a universului din punctul de vedere al etapelor graduale ale formării sale irelevantă, în sensul că întreg universul, coprezent cu subiectivitatea umană, este „transcendent" oricărei viziuni obiective referitoare la părţile sale şi etapele dezvoltării. Sentimentul coabitării cu universul şi contemplarea simultaneităţii sale reale cu totalitatea vieţii noastre indică o formă de înţelegere psihologică a „identităţii universului". Modurile spaţial şi temporal de percepţie sunt suspendate în această comuniune, care poate fi comparată cu o persoană prezentă în absenţă: când ne gândim la cineva, acest gând nu

poziționează conținutul său într-o coprezență cu persoana la care ne gândim, ca fiind în spațiu. Spațiul este depășit și astfel suspendat în această comuniune cu universul. Comuniunea în acest caz se manifestă ca experiere a prezenței personale fără raportare la spațiu, adică în condiții de absență spațială empirică. Comuniunea cu universul este exact un mod de a elimina spațiul dintre persoanele umane și univers, când toate formele de percepție și separare spațială sunt suspendate. Universul intervine ca parte indispensabilă a totalității evenimentului existențial al comuniunii.

Comuniunea cu universul implică un tip de relație personală cu totalitatea ființei, care nu este persoană, dar este personalizată prin evenimentul existențial al vieții în și prin univers. În acest sens, identitatea universului prin comuniune poate fi definită ca mod enipostaziat al existenței interioare a universului în subiectivitatea umană și în această calitate, un corespondent intențional care nu permite nicio reprezentare spațială și temporală. Este clar, atunci, că o astfel de identitate nu este o noțiune filosofică abstractă, nu e o substanță impersonală a totalității tuturor senzațiilor și a corespondentelor lor obiective, ci o trăsătură a universului (în calitate de corelat al subiectivității), care, în sensul său profund existențial, reflectă identitatea inculcată în personeitatea umană ca eveniment existențial ireductibil, a cărui facticitate nu poate fi supusă explicațiilor și înțelegerii ulterioare. Contemplarea identității universului este asemănătoare celei a identității propriului „eu", văzut ca ieșire din anonimatul existenței și din singurătate.[11] Această contemplare poate fi comparată cu o experiere mistică a vieții în univers ca existență în singurătate, experiență care nu se dizolvă în sarcini sociale și

---

[11] *Cf.* Levinas, *Time and the Other*, p. 41. Așa cum spune și Levinas, breșa către identitatea noastră și deci spre cea a universului nu poate fi produsă nici prin cunoaștere, nici prin transcendere extatică spre univers (ceea ce ar implica dispariția noastră ca persoane). Astfel, când vorbim despre univers în comuniune, ne referim la faptul că singurătatea poate fi depășită atât timp cât identitățile ființei umane și a universului sunt conservate ca distincte.

obiective, ci corespunde mai curând percepției despre ființă a unui copil, oferită în facticitatea sa absolută, și care este o taină fără început și fără sfârșit. Viața în comuniune dă sens coabitării sale cu universul, atașamentului său fundamental față de acesta, atunci când el există în măsura în care există un anumit receptor ipostatic al comuniunii. Existența universului în această atitudine a subiectivității are sens doar în măsura în care există umanitatea. Folosind un limbaj diferit, se poate spune că universul există în măsura în care participă la totalitatea universului. Acest mod de percepție nu pune evident în discuție fundamentele facticității universale, pentru că dacă ar face aceasta, ar fi echivalent cu a cerceta facticitatea „eului". În consecință, în această atitudine nu se pune problema originii universului, deoarece acesta nu este obiect, ci comuniune.

Pentru a clarifica mai departe semnificația a ceea ce numim comuniune vie și imediată cu universul este util să facem o anumită analogie cu fenomenologia trupului omenesc: ne referim la constituirea trupului de către subiectivitatea umană. Aceasta va avea o relație directă cu constituirea universului, deoarece universul există pentru mine numai prin trupul meu, astfel încât acesta ajunge să fie centrul dezvăluirii universului. Dar contemplarea mea conștientă a trupului meu nu este un simplu act de sedimentare și tratare a trupului meu ca *ad extra* față de subiectivitatea mea. Trupul și conștiința mea coabitează, astfel încât orice separare a trupului de mine, ca sine identificabil, la nivel de gând, are un sens de abstracție fără nicio importanță. Imediatețea acestei coabitări, dat fiind că are loc numai în măsura în care viața continuă, nu are nicio dimensiune spațială și temporală: eu exist numai ca trup.[12] Dacă, la nivel de gând, trupul meu este separat de mine, astfel încât trupul meu este abstras ca ceva exterior, ca un obiect fizic, în mod similar universul, în calitate de context general, incluzând trupul meu, este abstras ca un lucru

[12] *Cf.* Marcel, *Being and Having*, pp. 15–16.

printre altele și este tratat ca obiect. Dar acest lucru, așa cum scrie Marcel, conduce la o antiteză acută.

> [Printr-o] anomalie, care dispare când este subiect de reflecție, cu cât subliniez mai mult obiectivitatea lucrurilor, tăind astfel cordonul ombilical care face legătura cu existența și cu ceea ce a fost numit prezența mea psiho-organică față de mine, cu atât mai mult afirm independența lumii de mine, indiferența sa radicală față de destinul meu, de scopurile mele; cu atât mai mult această lume, proclamată ca fiind singura reală, este transformată într-un spectacol iluzoriu, un mare film documentar prezentat pentru curiozitatea mea, dar în cele din urmă abandonat pentru că nu îmi acordă nicio importanță. Vreau să spun că universul tinde să fie anihilat într-o măsură în care mă copleșește — un fapt uitat atunci când se încearcă zdrobirea omului sub greutatea oricărei date de proporții astronomice.[13]

Dacă uit de trupul meu ca centru al dezvăluirii universului, acesta din urmă este gândit ca obiect separat de mine, ca ceva mai mare decât mine și care, prin urmare, nu are nevoie de mine pentru a exista. Totuși, dezvăluirea universului se petrece numai prin mine! Universul ca „în afară" mă înghite, mă face o bucată de „pulbere mișcătoare", un mod de ființare insignifiant și inutil. Dar acest lucru este o contradicție, pentru că universul, ca existență articulată, este „în afară" numai prin cordonul ombilical al subiectivității mele. Apoi, când imensitatea abstractă a universului mă elimină ca centru al dezvăluirii, universul se neagă pe sine, deoarece, fiind un gând abstract golit de prezența interioară din existența întrupată, nu are o semnificație și un nume reale în afara acelui eu care le articulează. În acest caz, subiectivitatea umană riscă să se trateze ca un epifenomen al lanțului fizic și biologic al forțelor eficiente, astfel încât universul nu este văzut ca o minune (un eveniment sau o experiență) a cogniției întrupate, ci

[13] Marcel, *Creative Fidelity*, pp. 20–21.

mai curând ca entitatea preexistentă absolut necesară în care umanitatea trebuie să participe ca artefact al evoluției sale impersonale. O astfel de percepție a universului elimină sensul teologic al statutului de creatură din ființa umană întrupată. Aceste ființe sunt încă parte a universului, dar în sensul de a fi create în mod contingent prin voința și puterea lui Dumnezeu, fiind produse însă prin anumite cauze eficiente. Apoi, pentru a înțelege sensul facticității existenței în această imagine „obiectivă" a universului, trebuie să înțelegem cum este produsă viața conștientă cu ajutorul elementelor universului. În acest punct, rațiunea discursivă nu poate depăși formularea condițiilor necesare pentru apariția sa. Ne întoarcem la afirmația lui Marcel că prin tăierea cordonului ombilical al subiectivității umane în ce privește viziunile despre univers ca obiect, se anihilează personeitatea ca centru de dezvăluire a universului. Dar acest lucru conduce la probleme serioase legate de statutul spiritual al cosmologiei, după cum vom vedea în continuare.

Tăierea cordonului ombilical între subiectivitatea umană și univers, atunci când „contemplarea deplinătății vieții și a coeternității acesteia cu toate ființele" se oprește, ne conduce la cercetarea originii lucrurilor: de unde vin, dacă sunt finite și încotro se îndreaptă. Conștiința umană începe să cerceteze sensul și originea universului-obiect, pentru că, pentru a-l înțelege ca *obiect*, trebuie să-i cunoaștem originea, de unde vine. Vedem aici clar o separare față de comuniunea existențială inițială, în subiect și obiect (totuși, această ruptură ca diferențiere între identitatea persoanei și cea a universului nu le dizolvă). Această ruptură reclamă introducerea temporalității în discuție: universul ca obiect este posibil numai dacă poate fi extins în termenii etapelor consecutive ale apariției, ceea ce presupune (după cum știm din cosmologie) prezența unui „moment" în presupusul său trecut din care tot ce există în univers își trage originea supremă. Este interesant de văzut faptul că prezența „identității universului" inerentă la început subiectivității umane nu dispare complet atunci când prevalează intenționalitatea non-egocentrică și dihotomia

subiect-obiect devine acută; este la locul ei, dar transformată: integritatea universului este acum văzută nu printr-o varietate de obiecte diferite, a căror coerență intrinsecă nu este accesibilă percepției umane acum și aici, ci pătrunde în subiectivitate sub masca originii universului. Acesta este motivul pentru care nostalgia după originea universului se descoperă în căutarea originii îndepărtate a „totului în toate“[14] în Big Bangul din trecut, a cărui noțiune, în ciuda faptului că pretinde să poarte un sens al totalității universului, încă funcționează în mințile oamenilor ca obiect al gândirii. Nevoia (prezentă în intenționalitățile non-egocentrice) de a exprima comuniunea cu universul (și coabitarea noastră cu el) într-un limbaj obiectiv îl conduce pe cosmolog la ideea originii ultime a universului, care conține și originea cosmologului însuși. Dar în adevărul său această încercare de a articula originea universului încă reprezintă doar o dorință vagă de a oglindi problema originii noastre și de a înțelege momentul începutului existenței ipostatice întrupate care experiază legătura inefabilă cu universul. Teologic, universul și factorii umani liberi sunt părți ale aceleiași *chenoze* care realizează dragostea divină în creație. Astfel, comuniunea cu universul este un mod de a experia dragostea divină.[15] Aceasta oferă o elucidare ideii lui G. Marcel că problema originii universului și a „eului“ meu reprezintă una și aceeași problemă, cea a facticității ființei care reprezintă faptul existențial primordial și a cărui taină este de nerezolvat în esența sa.[16]

Putem spune din nou că „identitatea universului“ pătrunde în conștiința umană ca o formă enipostaziată a comuniunii noastre cu universul, ca un întreg viu în care viețile noastre sunt aduse la existență prin puterea originii invizibile (chenoza divină). Identitatea universului reflectă, într-o formă codificată, percepția

---

[14] *Cf.* 1Corinteni 15,28.

[15] Vezi mai departe o discuție interesantă în K. Ward (2001), „Cosmos and kenosis“, în J. Polkinghorne (ed.), *The Work of Love. Creation as Kenosis*, Grand Rapids, W.E. Eerdmans Publishing Company, pp. 152–166.

[16] Marcel, *Being and Having*, p. 24.

identității personale ca existență unică și monadică, ca centru al dezvăluirii și manifestării din care totul se desfășoară în modul său articulat. Din interiorul acestei comuniuni se petrec toate formele de tematizare a obiectelor distincte din univers. Totuși, identitatea universului reflectă nu numai ființarea-în-lume monadică, ci și iubirea față de acest univers, care provine din predispoziția extatică de a-L iubi pe Dumnezeu. Chenoza divină, în calitate de creație particulară, este cea care se descoperă ca o nevoie nesfârșită de a căuta fundamentul facticității umanității ca sursă a vieții și care parcurge în mod inevitabil etapa „personalizării" implicite a universului.

După cum vom vedea mai târziu, dacă înțelegerea totalității universului poate fi comparată cu percepția legăturii inseparabile a conștiinței umane cu trupul în care este întrupată, problema originii universului, ca încercare de a-i stabili identitatea reducând varietatea înfățișărilor sale la o anumită stare nediferențiată din trecutul îndepărtat, poate fi comparată cu problema fenomenalității *nașterii* cuiva în existența întrupată.

Originea universului ca identitate a sa?

Cercetarea cosmologică și discursul științific în general au o mare problemă legată de incapacitatea lor de a explica facticitatea diferitelor persoane conștiente. Principiul antropic din cosmologie încearcă să facă legătura dintre condițiile naturale ale întrupării umane și parametrii fizici fundamentali responsabili de stabilitatea și etalarea reală a universului fizic. Totuși, aici sunt articulate condițiile naturale, biologice, ale existenței umane. Deducția antropică face observația aproape banală că, într-adevăr, există o consubstanțialitate subiacentă între observatorii umani și universul exprimat în anumiți termeni tehnici. Chiar și în acest caz, facticitatea acestei consubstanțialități, în realitatea noetico-noematică contingentă particulară, nu este explicată și, probabil, nu poate fi explicată deloc. Dar tocmai această facticitate care este responsabilă ontologic de întrupările multiipostatice

ale umanității nu poate fi pur și simplu redusă la natural. Aceste realizări contingente particulare ale legilor fizice anonime și impersonale din persoanele umane îi tulbură pe savanți și cosmologi, care sunt nerăbdători să elimine orice urmă a acestora sub suspiciunea faptului că „subiectivitatea“ lor nu este științifică. Vedem aici clar legătura dintre problema facticității conștiinței umane multiipostatice și facticitatea universului. Într-adevăr, de vreme ce orice conștiință este intențională, obiectul prim al acestei intenții este lumea în care aceasta locuiește. Dar conștiința acționează ca inițiator al dezvăluirii și receptor al manifestării, astfel încât lumea, dezvăluită și constituită, este contingentă în imanența sa cu conștiința. De aceea, la fel cum antropologia și psihologia nu pot aborda problema existenței ipostatice (manifestând astfel valoarea sa apofatică)[17], cosmologia nu poate aborda în mod adecvat problema identității universului ca „nume“ al facticității sale (fiind astfel și o acțiune intrinsec apofatică).

Totuși, cosmologia nu se poate împăca cu această ultimă concluzie și încearcă din răsputeri să explice taina facticității contingente a universului, raportându-se la condițiile inițiale ale universului, despre care se presupune că includ toate informațiile despre viitorul universului. De aceea, sub multe aspecte, problema identității universului este legată de cea a originii sale. Cu alte cuvinte, se încearcă reinterpretarea facticității universului, ca etalare dată a aspectelor diferite aici și acum în termenii unei anumite origini temporale (în trecutul îndepărtat al universului), în care „substanța“ nediferențiată a fost „potrivită“ în asemenea stare încât să evolueze înspre universul vizibil. Procedura „numirii“ acestei stări inițiale se presupune că joacă un rol în dezvăluirea identității universului și de aceea acționează în gândire ca un nume împrumutat pentru etalarea sa prezentă. Este clar că problema facticității contingente a universului nu poate fi explicată, deoarece nu se poate explica contingența condițiilor inițiale. Facticitatea universului este afirmată în termenii

[17] *Cf.* Clément, *On Human Being*, p. 30.

condițiilor inițiale. Observăm o interesantă transformare a întregii probleme a „prezenței în absență" referitoare la identitatea universului: deoarece cosmologia nu poate depăși dihotomia prezenței în absență inculcate în multivarietatea cotidiană a universului în privința părților și momentelor sale, aceasta inversează întreaga problemă către presupusul trecut existent, în care varietatea empirică a universului, redusă la o singură descriere (deși este incredibil de greu din punct de vedere matematic), se presupune că dobândește „numele simplu" (singularitate cosmologică, Big Bang), „prezența în prezență", deși într-un sens eidetic, pur inteligibil, fiind o formă a colectivului impersonal al indivizilor savanți care își transferă convingerile unei audiențe mai mari. Dar această schimbare a sensului identității universului are un preț: ideea de Big Bang, ca formă prescurtată de a vorbi despre începutul universului, dobândește statutul de entitate inteligibilă (o „idee" în sens platonic sau kantian) ca proprietate a subiectivității transcendentale destrupate și impersonale. „Prezența în prezență" a Big Bangului, în care totul se presupune a fi în totul nediferențiat, ca ideal al cunoașterii cosmologice, implică eliminarea sensului „prezenței în absență" a tainei personalizate a facticității ființării-în-univers a umanității.

Trebuie să ne reamintim două încercări de a vorbi în mod științific despre Big Bang. Ambele vor manifesta transcendența în cosmologie către identitatea ascunsă a universului, încercând să cunoască incognoscibilul prin inferența matematică. Prima încercare este ideea lui S. Hawking că universul a fost, în așa-zisul său trecut, într-un stadiu cuantic, și efectiv nu a avut niciun punct al originii. Universul a fost într-un stadiu de tip spațial, în care întreaga temporalitate, asociată cu fluxul timpului și ireversibilității, era suspendată.[18]

---

[18] Potrivit lui Hawking, fluxul temporal este un „produs al imaginației", astfel încât lumea „reală" subiacentă este atemporală, adică este fie transtemporală, fie există dintotdeauna pur și simplu. (S. Hawking [1988], *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, Londra,

După cum am menționat mai înainte, structura spațio-temporală a universului timpuriu poate fi prezentată ca un con curbiliniu, cu un vârf asociat de obicei cu Big Bangul. Această reprezentare a universului îi oferă filosofului intuiția simplă a faptului că fizica universului nu poate fi întru totul monistă, deoarece universul are o graniță a cărei natură nu poate fi explicată de către fizică, aceasta ocupându-se de interiorul conului. Cu alte cuvinte, condițiile inițiale din momentul Big Bangului nu sunt supuse legilor fizicii din interiorul universului și trebuie făcute câteva presupuneri metafizice referitoare la natura facticității lor contingente. În general, existența unor astfel de puncte singulare precum Big Bang induce gândul că universul trebuie să fie întrupat într-o „structură" mai largă de dincolo de el, iar aceasta distruge monismul fizicii, deoarece nu are rost să speculăm pe tema fizicii de dincolo de univers. Fizica se descoperă ca fiind incompletă cu privire la fundamentele Universului.

Caracterul incomplet al fizicii a fost recunoscut de fizicienii înșiși și, în mod special, a fost motivul central al lui Hawking în încercarea sa de a-l elimina, sugerând teorii sofisticate ale modului în care se poate elimina punctul originii temporale din cosmologie (care divide, în atitudinea naturală, universul în două perioade: așa cum este pentru noi și așa cum „a fost" sau „nu a fost" înainte de el). Acest lucru s-a realizat printr-un artificiu matematic, înlocuind variabila temporală (asociată de obicei cu curgerea empirică a timpului) cu o cantitate imaginară abstractă care se comportă precum spațiul („imaginară" se referă aici la un tip special de numere complexe).[19] Scopul acestei cosmologii

---

Bantam, p. 139.) Avem aici un exemplu al eliminării nu doar a conștiinței temporale interne, timp subiectiv, ci și a timpului fizic obiectiv. Temporalitatea, în calitate de categorie bazală a lumii ființelor vii, este eliminată.

[19] Hawking, *A Brief History of Time*, p. 139. Semnificația sa fizică (ca să nu spunem nimic despre semnificația sa existențială) este complet neclară. Pentru Hawking, totuși, aceasta nu a fost o problemă, deoarece, potrivit sugestiei sale, așa-zisul timp imaginar este cu adevărat timpul real, iar ceea ce numim timp real este doar un produs al imaginației noastre.

cuantice a fost acela de a deconstrui temporalitatea și de a anunța că nu a existat timp în universul timpuriu; universul nu a avut un punct de origine temporală; el există pur și simplu. Există în calitate de spațiu quatrodimensional compact, contemplat de observatori prin consecințele sale îndepărtate din interiorul timpului pseudoeuclidian. Într-un sens, monismul fizicii este restaurat în formele sale extreme: universul descris de cosmologia cuantică este trăit de noi în calitate de proiecție clasică a sa și nu avem nevoie de nimic non-fizic sau transnatural pentru a descrie existența universului și trăsăturile sale particulare. Nu există nimic dincolo de univers care este cu totul perceptibil de către intelectul uman.[20] De aceea, orice nu este descris în această tendință monistă este tratat ca non-existent.

Reinstaurând *de facto* monismul în fizica cosmologică, Hawking a susținut un anumit monism în epistemologie, afirmând că conștiința este „izomorfă“ universului, în sensul că nu are nevoie de nicio raportare la ceva care îl transcende pe acesta. Dacă câmpul conștiinței este izomorf universului nelimitat, atunci acesta, fiind compact, nu are hotare: în integralitatea sa, nu admite nicio alteritate a sa. De vreme ce, potrivit lui Hawking, întrebarea *de ce* există universul nu are niciun sens, dacă acesta nu are un început în timp, o situație similară se petrece și cu privire la întrebarea *de ce* există conștiința. De vreme ce hotarele conștiinței (delimitând-o în întrupare) sunt eliminate, nu există o alteritate a conștiinței și de aceea nu există fundamente ale conștiinței, ca orizonturi și limite clar articulate, așa cum, de exemplu, au fost subliniate de Kant. Întrebarea referitoare la identitatea universului

[20] Argumentarea unei astfel de cosmologii conduce efectiv la exterminarea oricărui element existențial al ei și are ca rezultat eliminarea ideii de Dumnezeu, explicit formulată de Hawking în faimoasa lui frază „Ce loc ocupă atunci creatorul?“ (Hawking, *A Brief History of Time*, p. 141). Situația aceasta este în legătură cu cea prevăzută și criticată de Husserl în *Crisis of the European Sciences*, conform căreia matematizarea extremă a naturii face ca ființele să creadă că își conduc destinul propriu în univers, considerând că universul, așa cum este descris matematic, este până la urmă adevărat.

este, așadar, echivalentă întrebării referitoare la facticitatea conștiinței.

Este interesant de observat aici cum unele idei cosmologice bazate pe o viziune monistă asupra universului înfloresc din adâncurile acelui tip de psihologie care încearcă să eludeze o întrebare persistentă referitoare la facticitatea inteligenței umane și la fundamentul său din altă lume. Tendința de a mărturisi monismul și de a adopta ideea că matematica oferă acces la adevărul suprem conduce, după cum am văzut mai înainte, la matematizarea ființei umane. În cazul lui Hawking, această matematizare provine dintr-o afirmație tare: cosmologia reflectă adevărul. Mintea umană este cea matematizată, astfel încât orice altă posibilă facultate de interacțiune cu lumea este efectiv respinsă. Similar celor văzute înainte, afirmate de Husserl și Sherrard într-un context diferit, în cosmologie este implicată o antropologie distorsionată. Mintea umană discursivă este „deificată" aici ca judecător și garant suprem al adevărului. Matematica, dacă existența sa este de la sine înțeleasă, devine un fel de Dumnezeu care guvernează universul și treburile minții umane.

În acest caz, identitatea universului este asociată cu starea sa specială de „nelimitare".[21] O minte filosofică observă aici cu siguranță un element de transcendență către necunoscut și instabilitate fundamentală.[22] Totuși, savanții (și filosofii și teologii) au fost foarte impresionați de acest model al universului, deoarece, într-un fel, problema contingenței *creării* sale *în timp* (nu creare în sensul *ex nihilo*) a fost „explicată". De fapt, folosim cuvântul „transcendență" ca aplicare la acest model pentru a vorbi despre o transcendență a empiricului (în sensul unei reducții eidetice). Aceasta nu implică în niciun fel o transcendență în sens

---

[21] S. Hawking și R. Penrose (1996), *The Nature of Space and Time*, Princeton, Princeton University Press, p. 79.

[22] Cu siguranță aici nu operează deloc principiul corespondenței cu evidența empirică. Putem pune întrebarea dacă frumusețea matematică a acestei teorii și coerența sa interioară, ca mecanism de explicare, pot aduce altă justificare, pentru ca acest model să fie „adevărat".

teologic; deoarece facticitatea „condițiilor inițiale" ale universului, adică preexistența spațiului, nu a fost abordată, așa încât transcendența reală nu a fost atinsă.[23] Important este totuși faptul că mintea științifică folosește un fel de artificiu în încercarea de a explica ce înțelege în mod esențial din interiorul empiricului, prin intermediul ideilor matematice pur non-existențiale.

O situație asemănătoare poate fi observată și în alt scenariu al condițiilor inițiale, într-o faimoasă ipoteză a lui R. Penrose despre condiția entropiei scăzute din momentul Big Bangului, care este responsabilă pentru etalarea observată a ireversibilității din univers.[24] Scenariul său are o orientare platonică, întrucât, pentru a interpreta caracterul specific al condițiilor inițiale din universul nostru (și prin urmare facticitatea sa), Penrose face deducția pe baza ansamblului fundamental neobservabil, dar existent în mod imaginar și conceptual, al universurilor cu condiții inițiale diferite. Atunci, alegerea unei condiții inițiale anumite corespunzătoare universului nostru se face printr-un mecanism ipotetic, interpretat de Penrose însuși ca fiind alegerea „creatorului", și descris matematic ca Ipoteza Curburii Weyl.[25] Obsevăm aici o schimbare similară de raționament referitor la necunoscut, plasându-ne în spațiul conceptual al matematicii, în care este posibilă orice formă de imaginație. Dacă această imaginație conduce la o împlinire a intenției sale rămâne o întrebare deschisă. Dar, în mod euristic, acest tip de explicație creează un sentiment de satisfacție din partea unor savanți, pentru că facticitatea observată a universului este explicată, în contingența sa intrinsecă, și raportată la domeniul necesității inteligibile, care

---

[23] Vezi o analiză filosofică și teologică a ideilor lui Hawking în lucrarea mea *Light from the East*, pp. 141–159.

[24] Vezi o versiune de popularizare a ideilor sale în R. Penrose (1989), *The Emperor's New Mind*, New York, Oxford University Press, pp. 435–447.

[25] R. Penrose, „Singularities and time-asymmetry", în S.W. Hawking și W. Israel (ed.) (1979), *General Relativity. An Einstein Centenary Survey*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 581–638 (629–632).

este mai curând domeniul în care filosofia și chiar teologia ar avea ceva de spus.[26]

Este remarcabil totuși faptul că, în ciuda naturii speculative evidente a tuturor ipotezelor referitoare la condițiile inițiale ale universului (lucru admis de cosmologii înșiși)[27], căutarea unor modele ale acestor condiții încă nu s-a încheiat. Putem detecta două motive care stau la baza acestei stări de fapt: primul este un impuls către o abordare coerentă și estetică a originilor universului, iar al doilea este considerat ca fiind teleologic. Să discutăm primul motiv, care este legat de justificarea epistemică coerentă.

Coerența în cosmologie ca apofatism al acesteia

Înainte de începerea oricărei cercetări teoretice, este clar că nu putem testa condițiile inițiale ale universului, nu doar pentru că sunt separate de noi printr-un hiatus de netrecut al imensității temporale, ci și pentru că nu putem transcende universul pentru a „arunca o privire" la începuturi „din afară". Totuși, cosmologii sunt foarte mândri de faptul că pot vorbi în termeni aproape sacerdotali despre începutul tuturor fără a cădea în raționare greșită. Aceasta se întâmplă fiindcă ceea ce este dominant în cercetarea cosmologică nu este principiul corespondenței cu realitatea empirică, care constituie lumea vie a cosmologilor, ci un principiu al coerenței în justificarea unor pretenții epistemice și teoretice.[28]

---

[26] Vezi o analiză filosofică și teologică a ideii lui Penrose în lucrarea mea *Light from the East*, pp. 171–177.

[27] Vezi, de exemplu J.D. Barrow (1999), *Between Inner Space and Outer Space: Essays on Science, Art and Philosophy*, New York, Oxford University Press, pp. 26–27.

[28] Vezi referitor la coerența teoriilor justificării, de exemplu, R. Audi (1998), *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Londra și New York, Routledge, pp. 187–204. Vezi și o carte a lui J. Bowker (2005), *The Sacred Neuron*, Londra, I.B. Tauris, pp. 118–148, în care autorul afirmă convingător importanța considerațiilor referitoare la coerență în știință și religie, ca formă diferită de justificare în comparație cu principiul corespunzător.

Fără un recurs profund la aspectul filosofic al coerenței teoriilor justificării, am dori să facem două precizări. Dacă cosmologia se bazează pe coerența propriilor afirmații, este în mod fundamental închisă în sine și nu poate fi evaluată dintr-un sistem de gândire exterior. Deoarece nu există o legătură directă între coerența justificării și cea a adevărului care cere în mod natural o ieșire din sistemul de supoziții coerente, cosmologia își poate permite să creeze câte teorii dorește care se presupune că explică universul, fără nici cea mai mică idee dacă aceste teorii corespund adevărului. De fapt, chestiunea adevărului este inadecvată în acest context, pentru că oricine are o onestitate filosofică înțelege dinainte că deplinătatea adevărului care se referă la fundamentele universului nu poate fi percepută prin anumite teorii fragmentate. Toate raportările la corespondența cu materialul empiric disponibil nu își îndeplinesc scopul, deoarece acest proces de ajustare a teoriilor universului timpuriu pentru a se potrivi datelor observabile este într-o stare de permanent progres, astfel încât toate teoriile, văzute dintr-o perspectivă filosofică, par a fi metafore ale dorinței umane de a cunoaște universul. Ele manifestă și o incapacitate umană fundamentală de a-și atinge ținta. În acest caz, întregul tipar al deducției epistemice coerente din cosmologie are sensul de credință care *încearcă* să exprime comuniunea cu universul, și anume eliminarea „prezenței în absență" a totalității prin prezența deplină.

Nu este aici dificil de înțeles semnificația apofatică intrinsecă a cosmologiei, asemănătoare cu cea din teologie. În teologie, apofatismul implică deplinătatea și coerența credințelor religioase în limitele impuse acestora de ceea ce se numește dogmă.[29] Dogmele, ca definiții ale Bisericii, sunt acele granițe ale credinței care nu pot fi demonstrate din afară. Apofatismul intenționează să proclame libertatea de exprimare a credinței în interiorul

---

[29] Semnificația a ce numim dogme își are originea în cuvântul grecesc *horos* („graniță, gard"), folosit în teologie în contextul definițiilor Bisericii cu scopul de a trasa granițele credinței creștine și de a le apăra contra ereziilor. Vezi, de exemplu, Yannaras, *Elements of Faith*, p. 16.

acelor granițe, adică în interiorul sistemului dogmatic, în cazul în care este respectată coerența acestei exprimări față de dogme. Coerența înseamnă, în acest caz, credința și absența dorinței de a pune dogmele la îndoială. Astfel, experiența credinței se poate extinde la nesfârșit în interiorul granițelor credinței, fiind coerentă cu conținutul dogmelor. Apofatismul se descoperă ca principiu al coerenței din teologie care împiedică rațiunea umană să facă încercări inutile de a trata dogmele ca definiții ale esenței lui Dumnezeu și care garantează libertatea de exprimare a experierii lui Dumnezeu prin muzică (liturghie), poezie, pictură etc., dacă limitele acestei experiențe sunt respectate. Totuși, apofatismul din teologie conduce la coerența adevărului. Aici se descoperă semnificația reală a apofatismului nu ca proclamare logică a adevărului referitor la Dumnezeu, ci ca participare la acest adevăr prin acțiunea rugăciunii și a liturghiei. Realitatea a ceea ce Biserica creștină învață în dogmele sale nu poate supraviețui în afara proclamațiilor doxologice.[30] Astfel, coerența apofatică în teologie implică, ca să zicem așa, coerența liturgică și prezența perpetuă a tradiției în spațiu și timp, adică în istorie. Coerentismul în teologie capătă așadar o dimensiune istorică. Este clar de ce apofatismul teologic consideră necesară utilizarea coerenței interpretării în chestiunile religioase: Dumnezeu nu este un obiect, este prezent în absență și știm că este cu noi, dar nu știm „ce este". Nu este posibilă în acest caz nicio teorie a corespondenței. Totuși, Îl afirmăm pe Dumnezeu pe temeiul credinței noastre în El, acea credință care implică coerența dogmelor, tradiției și liturghiei. Dogmele, definiția și opinia teologică pot indica înspre Dumnezeu, pot schimba atitudinea noastră față de prezența Sa în absență, dar niciodată nu Îl califică pe Dumnezeu ca esență și substanță la care ne putem raporta în sensul lumesc al evidenței empirice. Trebuie menționat aici că rugăciunea și liturghia, ca instrumente reale ale transcendenței, creează în teologie acea breșă din închiderea sistemului său dogmatic, făcând astfel demonstrabil faptul că nicio

[30] Zizioulas, *Being as Communion*, p. 117.

teologie nu are sens direct de purtătoare a adevărului dacă nu presupune credința și comuniunea vie cu Dumnezeu. Tocmai acest element de transcendență reală face apofatismul teologic complet diferit în comparație cu cel din cosmologie.

O situație similară se petrece în cosmologie: putem încerca să exprimăm experiența admirării forțelor universului prin intermediul teoriilor matematice foarte complexe (un fel de incantație), dar toate vor rămâne doar imagini simbolice și metaforice ale acelei unități și infinitudini anticipate ale universului prezente în subiectivitatea umană întrupată. De vreme ce nu există acces empiric la Big Bang, tot ce exprimăm referitor la el, folosind teorii cosmologice, poate fi caracterizat ca o metaforă și un simbolism ezoteric bazat pe formalism matematic. Frumusețea acestui simbolism, coerența sa, ne oferă o anumită garanție pentru a crede în posibilitatea Big Bangului ca principiu de explicare și justificare. Totuși, „adevărul" despre Big Bang rămâne, într-un sens ontologic, neclar și, ceea ce e și mai important, fundamental inaccesibil. Cu alte cuvinte, toate teoriile cosmologice ne dau o anumită reprezentare simbolică a aspirațiilor lor, dar care nu va fi cunoscută și atinsă niciodată în sensul adevărului. Apofatismul este astfel prezent în cercetarea cosmologică ca limită a gândirii: se învârte în jurul ideii de Big Bang, dar nu va ajunge niciodată la ea ca origine ultimă a universului.[31] În acest caz, toate teoriile aflate într-o competiție sunt egale din punct de vedere epistemologic și axiologic, dar niciuna nu poate să pretindă deplinătatea adevărului și cognoscibilitatea Big Bangului ca ceea ce este intenționat într-o teleologie ascunsă a cunoașterii cosmologice. Astfel, întreaga cunoaștere cosmologică este apofatică în sensul validității sale limitate determinate de granițele fizicului și din cauza caracterului nelimitat al orizontului propus și a faptului că adevărul referitor la univers nu poate fi epuizat prin gândirea

---

[31] În general, apofatismul în cunoaștere poate fi formulat ca o atitudine față de cogniție „care refuză să epuizeze conținutul cunoașterii în formulările sale și realitatea lucrurilor semnificate în logica semnificanților" (Yannaras, *Postmodern Metaphysics*, p. 84).

discursivă. Totuşi, pentru a înţelege acest fapt, trebuie să ne plasăm conştiinţa într-o atitudine fenomenologică capabilă să pună între paranteze toate afirmaţiile teoretice despre realitate şi să le conceapă ca diversităţi ale exprimării intuiţiei umane a integralităţii şi identităţii universului. Dar această atitudine nu este, pur şi simplu, accesibilă cosmologilor. Ei nu vor fi niciodată de acord cu verdictul filosofiei că toată imaginaţia eidetică din cosmologie, întrupată în formule complicate, este o învârtire în jurul adevărului, dar nu adevărul însuşi.

Big Bangul şi fenomenologia naşterii

Suntem acum în poziţia de a deschide discuţia despre al doilea motiv care pune în mişcare cercetarea cosmologică, şi anume teleologia ascunsă. Totuşi, ca element consecutiv al acestei teleologii, deschidem discuţia dezvoltând, în cadrul atitudinii naturale, analogia între intenţionalitatea direcţionată către Big Bang şi cea a percepţiei unei naşteri. În ciuda faptului că trecutul universului este accesibil observaţiilor astronomice numai până la un punct foarte limitat (ca legat de întregul parcurs temporal al universului, numărat de cosmologia modernă la 10–15 miliarde de ani), ideea unei origini temporale care se află la baza universului, ca şi când ar fi fost într-o stare de substanţă nediferenţiată (cu un mare grad de simetrie), continuă să ghideze cercetarea cosmologică. Sub multe aspecte, această cercetarea a originii este înrădăcinată în dorinţa psihologică de a ne înţelege propriile origini[32], adică taina propriei naşteri biologice[33], înţeleasă într-un sens filosofic ca taină a întrupării ipostatice. În acelaşi mod în care naşterea unei fiinţe umane este inaccesibilă fenomenalizării în conştiinţă, cu toate că fenomenalitatea sa se desfăşoară în timp ce fiinţa se constituie în progresul către viitor[34], se poate spune

---

[32] Marcel, *Being and Having*, p. 24.

[33] Marion, „The event, the phenomenon, and the revealed", pp. 96–97.

[34] Astfel încât facticitatea naşterii este prezentă, prin consecinţele sale îndepărtate, chiar dacă originea sau baza sunt absente.

că în cosmologie originea universului (ca fundal la care ne raportăm pentru a înțelege universul prezent) este prezentă numai în absența reală a acestuia, astfel încât toate încercările de a articula această origine (ca intenții ale ființei conștiente direcționate către viitor) sunt obligate să se confrunte cu facticitatea în desfășurare a universului (în care este codificat presupusul trecut), fără nicio speranță de a ajunge la „prezentul trecutului în prezență". În acest sens, progresul cosmologiei către înțelegerea trecutului universului se confruntă constant nu doar cu *esența* sa incognoscibilă, ci și cu o *absență* inevitabilă. Cu alte cuvinte, în ciuda faptului metafizic că originea universului, ca și cea a unei persoane, este radical inaccesibilă umanității datorită contingenței facticității lor[35], cosmologia tinde încă spre ceea ce e în principal incognoscibil și absent, ca și când ar putea deveni cognoscibil și prezent într-un viitor îndepărtat. Aici cosmologia folosește nu doar tendința sa de a imagina trecutul în termeni matematici, ci manifestă efectiv însăși esența condiției umane, care poate fi exprimată ca dorință a omului de a nu fi circumscris necesităților naturii și inevitabilității facticității universului și de a vedea natura și universul (și deci de a le imagina) potrivit voinței sale și după chipul său.[36] A se cunoaște pe sine înseamnă a cunoaște universul. A se cunoaște pe sine înseamnă a înțelege prezența indestructibilă a conștiinței de sine imanente, care își caută mereu originea, dar, nereușind să o găsească, apelează la ideea de infinitate, ca la acel context nedefinit al totalității la care dorește mereu să se raporteze (universul este abordat ca *idol*, dar nu ca *icoană*). Conștiința este mereu intențională; astfel este imanentă obiectului intuiției; astfel nu poate trăi fără univers; astfel fundamentul căutat al conștiinței, ca fundament al facticității sale, implică fundamentul pentru univers ca mediu către care este

---

[35] Marcel, *Being and Having*, p. 24.

[36] Deja am scos în evidență că această analogie vine de la afirmația Sfântului Maxim Mărturisitorul că Dumnezeu cunoaște lucrurile create potrivit voii Sale. Ființele umane, datorită chipului divin din ele, imită dorința de a cunoaște după voia lor.

direcționată intenționalitatea imanentă. Astfel, dacă în atitudinea naturală conștiința gândește propria origine în termeni temporali, originea universului dobândește și anumite trăsături ale temporalității, iar aceasta duce la diversitățile modelului de Big Bang. Aflată într-o incapacitate completă de a fenomenaliza originea subiectivității transcendentale întrupate, mintea aflată în atitudinea naturală fizicizează taina sub acoperirea începutului universului.[37] Se anticipează aici că tendința de a căuta originea universului este profund înglobată în condiția umană, ca un fel de idee interioară, oferită fiecărei ființe umane la naștere. Teologic, aceasta este ideea de chip divin în om și de arhetip al asemănării sale pierdute, când omul, ca și Dumnezeu, știa totul, pentru că era „totul în toate“.[38]

Analizăm acum mai detaliat dinamica potrivit căreia această idee interioară se realizează. Când cosmologia se ocupă de așa-numitul trecut al universului, se produce o dislocare caracteristică a sinelui cosmologilor, atunci când ei coboară, prin intermediul meditației științifice, la etapele îndepărtate ale universului timpuriu. Intenționalitatea conștiinței cosmologilor încearcă să perceapă semnificația condiției universului în care nu era posibilă viața conștientă întrupată. Cu cât mintea unui cosmolog, în reducția sa eidetică a empiricului, avansează către Big Bang, cu atât intenționează ceva ce nu este uman. Dobândirea în mod conceptual a conținutului fizic impersonal al universului, sinele, conștiința sa, folosește un fel de intenționalitate *goală*, care nu va fi niciodată probabil umplută sau împlinită.

Dintr-un punct de vedere fenomenologic și chiar teologic descoperim aici o dorință nesfârșită a sufletului uman de a găsi „fundamentul“ impersonal al facticității lumii cu riscul pierderii sentimentului unicității și identității fiecărei persoane umane în parte. La un nivel psihologic, trebuie să spunem că

---

[37] Psihologic, din cauza fricii de contingență care implică moartea, dorim să stabilim un raport cu un fel de stabilitate care oferă un sentiment al existenței.

[38] *Cf.* 1Corinteni 15,28.

acei cosmologi filosofi care cred că prin studiul așa-zisei origini a universului fizic ating sfântul adevăr (care se presupune că direcționează către Dumnezeu) se autodizolvă de fapt în abisul fizicii non-umane, ceea ce, deși este un exercițiu eidetic foarte interesant, este golit de orice semnificație spirituală și soteriologică. Astfel de cosmologi încep să predice universul în limbaj ezoteric (matematic) și non-existențial (fără raportare imediată la realitățile vieții experienței personale), accesibil numai celor care înțeleg gnoza cosmologică. Trebuie să adăugăm că gnoza cosmologică ignoră anumite dubii filosofice evidente referitoare la universalitatea ontologică a afirmațiilor sale și la naivitatea absolută a pretențiilor sale de obiectivitate bazate pe atitudinea naturală. De aceea pare paradoxală în mod intrinsec pretenția la statut obiectiv (fizic) a tuturor formelor de modele ale Big Bang (sau chiar a diferitelor universuri preexistente), în care nu era posibilă nicio urmă de inteligență umană, în condițiile în care toate aceste afirmații despre univers se petrec din interiorul unei astfel de stări de lucruri în care conștiința întrupată nu este posibilă.[39]

---

[39] Cineva ar putea sugera că trecutul non-uman al universului a fost o condiție necesară a apariției ulterioare a vieții, astfel încât nu există nicio contradicție între ceea ce afirmă cosmologia Big Bangului ca stare fizică non-umană și ce a ieșit din această stare ulterior. Naivitatea acestui argument se bazează pe credința în continuitatea evoluției cosmologice și biologice, care a condus la apariția conștiinței ce articulează aceeași evoluție, ca și originea sa. Dificultatea apare în partea argumentului care se presupunea că se ocupă de condițiile suficiente ale apariției conștiinței. Aceste condiții nu sunt parte a fizicii, și aparțin mai curând domeniului voinței umane și destinului. În acest sens, F. Dyson, în cartea sa *Disturbing the Universe* (New York, Basic Books, 1979), afirmă, în acord cu argumentul antropic împotriva argumentării lui J. Monod în favoarea apariției accidentale a umanității inteligente în univers: „Nu mă simt un străin în acest univers. Cu cât examinez mai mult universul și studiez detaliile arhitecturii sale, cu atât mai multe dovezi găsesc că, într-un anumit sens, universul trebuie să fi știut că o să apărem" (p. 250). Aici el invocă efectiv un argument *teleologic* raportându-se la existența unui sens paralel al viitorului universului ca desfășurare a istoriei transcendentale prin care este articulată istoria fizică. Dar

O observaţie epistemologică simplă a acestui paradox dispare din intuiţiile cosmologilor, care uneori cred că realitatea ultimă afirmată a trecutului universului, în care toate formele de materie erau prezente sub forma unui fel de supă nediferenţiată, are mai mare relevanţă pentru adevărul existenţei decât varietatea experienţelor mundane şi că această realitate ne umple vieţile de conţinut şi semnificaţie. Putem califica această mişcare a gândirii ca „momeala cosmosului"[40] care duce în mod implicit mintea cosmologică la căutarea leagănului suprem al vieţii din „paradisul ceresc" şi este profund legat de disconfortul şi teama de facticitatea contingentă a tuturor celor existente în univers, inclusiv subiectivitatea umană care dezvăluie şi articulează universul, de inevitabilitatea caracterului efemer şi schimbător al obiectelor şi vieţilor, care contrazice tragic dorinţa umană de cunoaştere atotcuprinzătoare şi de anumită nemurire a sensului a ceea ce se întâmplă aici şi acum. Aceste anxietăţi ale vieţii sunt implantate în facticitatea subiectivităţii umane, astfel încât ele să reprezinte *ideea* internă sau *teleologia* ascunsă a spiritului uman atunci când dezvăluie ideea. În acest sens, toate speculaţiile cosmologice sunt inevitabile aparţinând esenţei înseşi a umanităţii. Totuşi, se naşte o problemă de natură teologică referitoare la realizări posibile ale acestei teleologii intrinseci: fie se consideră modelele Big Bangului ca având cu adevărat relaţie literală cu trecutul universului fizic (cosmologie catafatică) care poate, de aceea, fi idolatrizat, fie, dimpotrivă, se tratează Big Bangul ca o *icoană* a ceva despre care noi nu ştim şi nici nu vom şti niciodată (dar care ne este dat printr-o comuniune directă cu „prezenţa în absenţă") şi a cărui imaginare discursivă reprezintă una dintre multele sarcini infinite ale umanităţii (cosmologie apofatică).

---

această „cunoaştere" din partea universului că urma să venim nu poate fi plasată consecvent în cadrul explicaţiei ştiinţifice. Este mai curând un argument soteriologic şi axiologic ce se referă la *teleologia* raţiunii umane.

[40] Termenul a fost folosit de Berdiaev, care a discutat tema „momelii cosmosului" în cartea sa *Slavery and Freedom*, pp. 93–102.

Big Bangul ca *telos* al explicației cosmologice

Interesant este totuși că fenomenologia face posibilă schimbarea atitudinii generale față de cosmologia teoretică și de toate teoriile începutului universului. Fenomenologia acționează aici ca acel mod al gândirii filosofice care desfășoară *teleologia* ascunsă *a cercetării științifice* și *semnificația teleologică a unor idei științifice particulare.*[41] Această teleologie apare ca un atașament nesfârșit la o sarcină teoretică (înțeleasă filosofic), astfel încât fiecare rezultat științific particular sau teorie să fie considerate ca temporare și de scurtă durată, trebuind să fie date la o parte în timp ce căutăm dezvoltările ulterioare. Cosmologia nu este, în acest sens, o excepție, și reprezintă doar un set foarte sofisticat de reducții eidetice din empiric. Semnificația existențială ultimă a cosmologiei, propriul fundament ca posibilitate deplină, poate fi înțeleasă dacă raportăm cosmologia la originile sale în subiectivitatea umană și la dimensiunile culturale ale vieții experienței personale și, astfel, la teleologia ascunsă a rațiunii care provoacă o căutare cosmologică ca mod particular de împlinire a *telos*-ului său.

În această perspectivă, folosirea persistentă de către fiecare minte umană a acelei intenționalități, care este direcționată către eliminarea facticității contingente a oricărui lucru și către căutarea fundamentului ultim al universului într-un stadiu în care „totul era în toate"[42], descoperă o altă semnificație a noțiunii Big Bangului ca *telos al explicației cosmologice* (ca *telos* al rațiunii umane care caută fundamentul facticității sale în viața experienței personale în general). În atitudinea naturală, semnificația Big Bangului a fost aceea de a descrie originea în timp a universului ca și cum s-ar fi

---

[41] Ideile privitoare la teleologia cercetării științifice au fost dezvoltate de Husserl în *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Vezi și o lucrare a lui A. Rizzacasa, (1977), „The epistemology of sciences of nature in relation to the teleology of research in the thought of the later Husserl", în A.-T. Tymieniecka (ed.), *The Teoleologies in Husserlian Phenomenology*, pp. 73–84.

[42] *Cf.* 1 Cor 15,28.

petrecut în trecutul fizic. Idealul cosmologiei și propriul ei *telos* este acela de a găsi o explicație a stării originale a universului, condițiile sale inițiale, care ne-ar permite, folosind legile fizicii, să descriem în termeni de specie varietatea obiectelor cosmice observate pe cer. Fiind efectiv *telos*-ul cercetării cosmologice care, în calitate de activitate intențională a ființelor umane conștiente, avansează și descoperă sensul universului înainte în timp, Big Bangul este plasat se pare în interiorul atitudinii naturale a minții umane din trecutul fizic. Vedem aici tendințele antagonice ale subiectivității umane, care nu pot funcționa în mod normal dacă această subiectivitate nu este „purificată" prin plasarea în interiorul atitudinii filosofice (fenomenologice). Pentru tendința care se află în cadrul natural al minții există un paradox: cum putem vorbi de Big Bang ca *telos*, ca ceva care se presupune că trebuie să fie în viitor, dacă Big Bangul este, prin definiție, în trecut? Mai întâi, după cum am spus mai înainte, atitudinea naturală față de Big Bang trebuie abandonată, deoarece constructul ei este realizat printr-o serie de reducții eidetice, astfel încât caracteristicile sale fizice, chiar dacă admitem gradul ridicat de coerență din descrierea sa teoretică, nu au sens în contextul a ceea ce se presupune că trebuie să descrie, adică universul de azi și viața experienței personale. Atunci, fiind un construct fundamental nefinisat și nefinisabil, toate teoriile existente și viitoare despre Big Bang au o greutate și importanță egale dacă sunt tratate din interiorul unui discurs strict științific. Deoarece cosmologia tinde să devină știința despre întregul univers, ideea de cosmologie a Big Bangului poate fi numai o „formă normativă situată la infinit". De aceea, orice realizare istorică a cosmologiei prin teoriile sale încă mai are ca orizont ideea de Big Bang (ca totalitate ascunsă a toate). Importanța cosmologiei devine evidentă dacă este însușită fenomenologic, când se realizează reducția întregii facticități istorice a teoriilor sale, iar esența cosmologiei ca cercetare a fundamentului facticității contingente a tuturor este descoperită. În acest caz, prezența teoriilor despre Big Bang din cosmologie reflectă înclinația profundă

și inerentă a subiectivității umane întrupate de a cerceta propria facticitate și pe cea a ființei. De aceea Husserl a numit *entelehie* a rațiunii rațiunea care încearcă să descopere semnificația universului în perspectiva *telos*-ului său, când va fi unită cu întregul univers, adică atunci când pentru această rațiune „totul va fi în toate".

Dar gândirea cosmologică nu anticipează propria intenție față de Big Bang ca pe „un principiu teleologic" al funcționării minții înseși. Atitudinea naturală a cosmologului tratează Big Bangul în termenii obiectivității ce ține de un trecut ipostatic îndepărtat, iar conștiința lui nu își dă seama că de fapt acționează ca centru al dezvăluirii, ale cărui acțiuni sunt inițiate de *telos*-ul explicației cosmologice, care este mereu în viitor. Atitudinea naturală a unui cosmolog îl îndepărtează de întrebarea existențială legată de facticitatea umanității (și implicit cea a universului) care se vede ca prelungirea și extensia fizicului în biologic și apoi în psihologic. Sensul teologic al acestei uitări a prezenței umane în spatele tuturor teoriilor este acela că cosmologia este în mod fundamental incapabilă să transcendă facticitatea fizicului pentru a contempla scopurile și finalitățile sale dezvăluite umanității nu prin abilitatea sa de a simți și gândi, ci prin abilitatea de a merge către sursa vieții și a existenței universului substituit printr-un surogat de transcendență către substanța Big Bangului, aranjată prin diferite ipoteze despre condițiile inițiale ale universului.

Pentru a încheia acest capitol și a clarifica semnificația celor pe care le spunem despre Big Bang ca *telos* al explicației științifice, să încercăm un fel de ilustrare grafică a acestei convingeri serioase. Mai întâi, trebuie să-i reamintim cititorului că universul observabil este mereu întors spre noi dinspre trecut: datorită caracterului finit al vitezei luminii și a altor factori, semnalele călătoresc prin spațiu până la noi, astfel încât să vedem și să detectăm informația din cer nu cum este acum și aici, ci cum era în momentul emisiei sale din trecut. În teoria relativității, această situație poate fi ilustrată de diagrama spațiu-timp (Fig. 5.1), în

care observatorul uman, deşi merge înspre viitor, vede universul în trecutul său.

În mod cert, capacitatea de a observa universul în forma sa prezentă ca praf este restricţionată în trecut de era în care materia s-a detaşat de radiaţie, iar universul a devenit transparent pentru propagarea luminii şi a început formarea structurilor de mari dimensiuni (precum galaxiile şi roiurile lor).

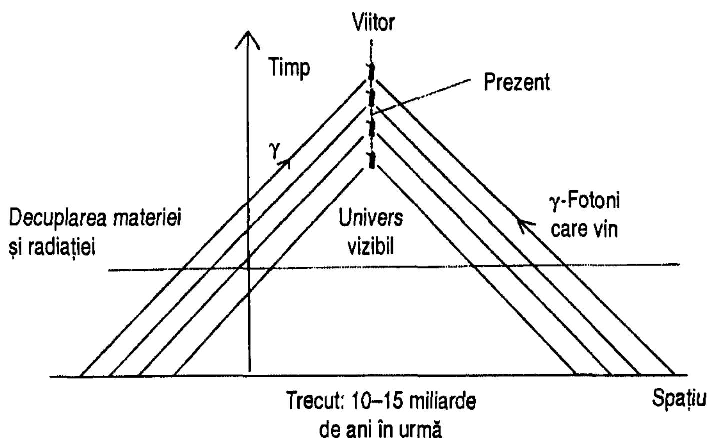


Figura 5.1 *Conul luminii trecute. Vedem universul în trecut*

Acest lucru s-a întâmplat când „întinderea" universului era doar de o mie de ori mai mică decât mărimea actuală de 10^{28} cm (corespunzând cu 10–15 miliarde de ani de propagare a luminii). Totuşi, în explorarea stadiilor timpurii ale universului, cosmologia teoretică depăşeşte limita din trecut şi încearcă să exploreze procesele din univers până la limita acestuia, asociată (în cosmologia clasică) punctului originii sale în timp, 10–15 miliarde de ani în urmă. Progresul cercetării cosmologice, ca proces direcţionat către viitor (deşi inaccesibil nouă), explorează din ce în ce

mai în detaliu pretinsul trecut existent. Astfel, cunoașterea noastră despre trecut se extinde în viitor. În acest sens, putem pretinde că viitorul cercetării cosmologice are ca rezultat extinderea cunoștințelor noastre despre trecut. „Trecutul universului" devine „viitorul explicației cosmologice", astfel încât Big Bangul devine *telos*-ul explicației. Pentru a ilustra această idee grafic, să facem o anumită transformare a Figurii 5.1, atașându-i un sens mai mult logic decât fizic.

În această diagramă (Fig. 5.2), observatorul uman progresează în cunoașterea universului mișcându-se în așa-numitul viitor cu spatele, adică întorcând mereu ochii înspre trecut. Big Bang apare astfel ca Ideal al explicației cosmologice, a cărei cunoaștere, deși este baza „conului luminii din trecut", devine din ce în ce mai mare, se extinde, astfel încât cunoașterea viitoare dobândește din ce în ce mai mult conținut din trecut. Progresul cercetării direcționate înspre viitor corespunde creșterii conținutului acestei cercetări ca desfășurare a din ce în ce mai multe aspecte din trecut. Astfel, *telos*-ul explicației cosmologice este trecutul universului — Big Bangul. Nu trebuie să uităm totuși

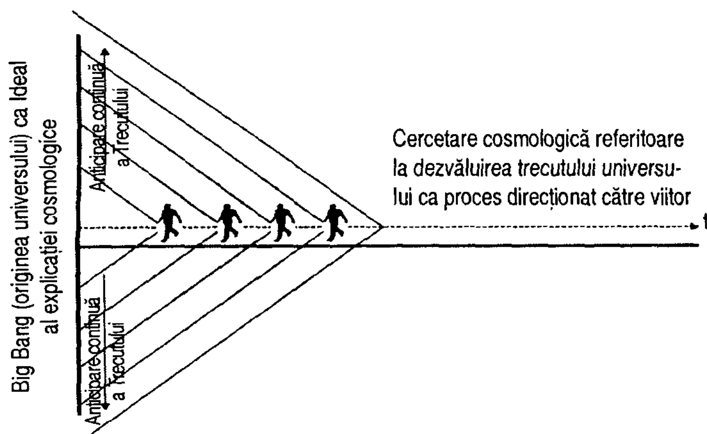


Figura 5.2 *Big Bangul ca* telos *al explicației cosmologice*

că ambele diagrame și toate referințele la viitor sunt legate de atitudinea naturală a minții umane și pot fi considerate, dintr-un punct de vedere fenomenologic, doar intenționalități anticipative, al căror sens este încă acela de a fi împlinite din studierea trecutului universului. În acest sens, noțiunea de Big Bang ca *telos* al explicației cosmologice funcționează în subiectivitatea umană la nivelul intenționalității anticipative complet împlinite.

De la substanța universului la vederea lui Dumnezeu prin pocăința ontologică

Să rezumăm pe scurt ce am realizat până acum. Folosind atitudinea naturală, am explicat intenționalitatea care este prezentă în mod latent în cercetarea cosmologică: este legată de taina începutului subiectivității întrupate. Această intenționalitate, fiind intrinsec teleologică, se referă în mod paradoxal la trecutul universului, care, așa cum este el înțeles în atitudinea naturală, nu conține viață. Astfel, ne confruntăm aici cu o contradicție duală: pe de o parte, „începutul universului", fiind *telos*-ul explicației cosmologice, adică fiind idealul cunoașterii, desfășurându-se prin activitatea umană către viitor, este poziționat în trecut; pe de altă parte, de aici urmează că subiectivitatea umană, poziționând „începutul" în trecut, intenționează ceva ce exclude viața și pare a fi non-uman. Desigur, aceasta nu afectează necesitățile întrupate ale umanității, dar conduce către o anumită deviație existențială într-un sens spiritual, pentru că, în mod implicit, explică problema personeității din univers, în sensul apariției sale din non-uman. Paradoxul poate fi rezumat după cum urmează: preocuparea existențială a omenirii legată de fundamentul facticității sale ne îndepărtează de personeitate către substanța incognoscibilă nediferențiată de la temelia universului, care, prin însăși definiția sa, nu poate explica întrupările multi-ipostatice, pentru că nu are nimic de-a face cu viața. Cosmologia exemplifică contradicția existențială și astfel lipsa transcendenței. Transcendența este stopată în primul rând deoarece subiecții

săi sunt eliminaţi din discurs. Efectiv, această viziune despre starea de fapt din univers reprezintă o coroziune serioasă a conştiinţei de sine a chipului divin din umanitate, adică lipsirea omului de Dumnezeu.

Trebuie să ne amintim totuşi că toate concluziile noastre sunt trase în cadrul atitudinii fenomenologice, care nu este oferită atât de uşor savanţilor şi altor realişti critici, dar cere o anumită *metanoia*, în care discursul cosmologic este supus transfigurării ecleziale. *Metanoia*, în complet acord cu reducţia fenomenologică, nu ţinteşte să reconsidere rezultatele cercetării cosmologice pe măsură ce sunt obţinute prin atitudinea naturală, ci să schimbe atitudinea faţă de ele şi să vadă în ele unele exigenţe de bază ale umanităţii, care nu poate fi redusă şi explicată prin alteritatea lor în lume. Cu alte cuvinte, intenţionăm restaurarea chipului divin din umanitate şi deci a personeităţii care poate fi atinsă numai datorită voinţei omului. Transcendenţa în cosmologie ar trebui aşadar să conducă înspre personeitate, şi abia apoi înspre Dumnezeu.

Astfel, cu tot respectul pentru ambiţiile sacerdotale ale cosmologiei moderne, aceasta nu ajunge la nicio stare para-teistă până ce nu recunoaşte că în esenţa sa apofatică descoperă alteritatea universului în persoane. Orice încercare de a împlini intenţia de a ajunge la Dumnezeu prin univers, la nivel discursiv, este lipsită de sens: confirmă doar faptul că semnificanţii cosmologici nu epuizează realitatea sau ce intenţionează să semnifice. Intenţiile teiste pot fi satisfăcute sau îndeplinite numai dacă sunt plasate în cadrul comuniunii. Depăşirea dorinţei de a elimina prezenţa în absenţă a lui Dumnezeu din univers corespunde teologic invocării liturgice a lui Dumnezeu şi speranţei în apariţia Lui harismatică ca răspuns la ele. Rolul Duhului Sfânt, prezent în spatele acestor invocări, este de a umple şi împlini intenţionalităţile goale către Dumnezeu, prin lume, prin participare şi comuniune euharistică.

Cum se poate petrece *metanoia* transfiguratoare? De vreme ce ea nu poate fi descrisă ştiinţific, rămânem numai cu posibilitatea

de a o descrie empiric, pentru că nu există fizică în metafizică. Atunci când inversăm intuiția noastră cosmologică și reafirmăm, în timp ce studiem universul, prezența personeității, ne îndreptăm inevitabil spre pocăință. Mândria rațiunii, care anihilează sensul personeității, primește o credință falsă legată de propriile capacități și despre acea realitate care se presupune că ar conduce lumea. Aici se petrece disoluția personeității în substanța impersonală a lumii. În cosmologie, Big Bang ia locul acestui Absolut.

Totuși, condiția în care gândirea se separă de Dumnezeu prepară terenul pentru a-L găsi pe Dumnezeu, prin faptul că suntem abandonați de către El. Cu toată măreția și imaginația sa uluitoare, cosmologia ne îngheață sufletul în noi, pentru că universul în vastitatea sa este efectiv gol și mort, adică nu este sfințit de spiritul uman în facticitatea sa creată. În acest sens, intenționalitatea egocentrică inerentă a sentimentului uman al imediatității trăirii simte disconfortul de a fi dată la o parte de rațiunea discursivă care reduce umanitatea la nivelul de „pulbere mișcătoare“. Acest dezacord între intenționalități (cea a sălășluirii imediate în lume și aceea de a cuprinde întreaga lume în minte și, în același timp, de a fi parte organică a universului) creează o tensiune spirituală a simțirii lui Dumnezeu prin caracterul imediat al vieții și prin faptul că suntem abandonați de El în imensitățile cosmice. După cum s-a spus mai înainte, cercetarea cosmologică, în dorința de a găsi originile ultime ale lucrurilor, văzute mai mult psihologic decât filosofic, este ghidată de frica de moarte ca anihilare absolută a existenței. Prezența acestei frici este constructivă din punct de vedere spiritual, deoarece ne oferă experierea lui Dumnezeu prin retragerea Sa, adică în condițiile „absenței în absență“. Totuși, deși experimentăm abandonul din partea Lui, simțim nevoia să îl căutăm.

Abandonul din partea lui Dumnezeu se manifestă în toate cercetările intelectuale ale Absolutului abstract și transpersonal ca fundament al vieții. Ca ideal și *telos* al explicației cosmologice, Big Bangul din cosmologie ocupă locul acelui Absolut. Dar retragerea din harul divin este capabilă să ne aducă înapoi la El.

Ca să exemplificăm, să examinăm dialectica prezenței și absenței harului lui Dumnezeu, dorința de Dumnezeu în condițiile abandonării de către El în experiența părintelui Sofronie (Saharov) care, în căutarea sa rugătoare după Dumnezeu, se referă la acea perioadă a vieții în care Dumnezeu l-a abandonat.

> ...uneori, prin rugăciune, intuiția mea pătrundea în adâncuri abisale. Sufletul meu Îl chema pe Dumnezeu cu dureroasă disperare. Îl vreau pe Dumnezeu, pe Sfântul Dumnezeu. În memorie nu aveam niciun act concret din trecut decât cunoștința lepădării mele de Dumnezeu, pe care Îl știam în copilărie și în adolescență. S-a îndepărtat de mine când m-am dat la o parte din fața Lui, în căutarea nebună a altui Absolut, așa-zis preaînalt și transpersonal.[43]

Putem presupune, reflectând la acest exemplu, că, pentru a-L afla pe Dumnezeu, mintea trebuie să coboare în furnalul de iad al Big Bangului, care înghite viața și „în care mintea privitoare este singură; pământul dispare; nu există soare și stele, oameni și creaturi"[44], pentru a realiza goliciunea și răceala ființei impersonale.[45] Numai atunci când aceeași minte devine conștientă că orice tentație din partea teoriilor Big Bang dorește să ne distragă și

---

[43] S. Saharov (2000), *Vederea lui Dumnezeu așa cum este* (în rusă), Moscova, By the Way of Grain, p. 139.

[44] *Ibid.*

[45] Parafrazând cuvintele lui Berdiaev, ar putea suna cam așa: Big Bangul ca idee de armonie a întregului formează sursa sclaviei omului: este o putere de obiectificare asupra existenței umane în care nu e permisă nicio libertate. Dar Big Bangul ca împărăție a universalului și impersonalului va ajunge la sfârșit și va fi ars. „Toate ființele concrete, personalități umane mai întâi, dar și animalele, plantele și orice are existență individuală în natură, vor moșteni veșnicia, iar toate împărățiile lumii, și pe cele ale « comunului », care chinuiesc persoana individuală, vor fi arse complet." (Berdiaev, *Slavery and Freedom*, p. 88.) Big Bangul, ca minge primordială de foc care a anihilat viața, va fi el însuși anihilat prin *metanoia* care zdrobește idolii obiectivismului decăzut.

detașeze conștiința de la realitatea existenței ipostatice întrupate pe planeta pământ în lumea umană, conștiința își dă seama de scara tragediei paradoxale a propriei existențe: pe de o parte, fiind conștiință întrupată, există într-un context al substanței lumii, dar neînrădăcinată în această substanță; pe de altă parte, nu înțelege fundamentul propriei facticități — simte că a fost adusă la viață fără a cunoaște motivele și fără a fi capabilă să controleze sau să suspende facticitatea în condițiile vieții. Prin acest sentiment puternic de singurătate ontologică și prin dorința neîncetată de a căuta fundamentele vieții personale unele canale ale comunicării cu realitatea suferă transformări, astfel încât apare intenționalitatea pocăinței. În acest stadiu, credința în Dumnezeu este activată din prezența sa latentă în ființă, prin puterea Duhului. Pentru a simți singurătate în univers și abandon din partea lui Dumnezeu este nevoie de credință: „Cei ce nu cred în Dumnezeu nu știu ce înseamnă să fii abandonat de El.“[46]

Atunci când ființele umane, în virtutea înțelepciunii lor tragice, sunt tentate să își contemple finitudinea și finalitatea, disoluția finală și revenirea la substanța din care s-au născut, chipul divin neșters din om își dă seama de intensitatea disperării și lepădării de Dumnezeu — singura sursă dătătoare de viață, care face ca viața umană să fie cel mai prețios lucru din univers. În acest moment, ființa umană este „redusă la zero“, în sensul că se simte singură într-un univers imens și greu de înțeles fără o legătură cu Dumnezeu, fiind retrasă din Dumnezeu, Acel Dumnezeu care încă susține viața prin absența Sa incomprehensibilă. Această conștientizare acută a tainei vieții dintr-o persoană care a experiat pierderea grijii din partea lui Dumnezeu este descrisă de părintele Sofronie ca „energie necreată“, ca sosirea Luminii Divine și intrare a Duhului lui Dumnezeu în inimă: „...prin pocăința ce mi-a fost dată — chiar dusă până la ură față de mine însumi — am experiat pe neașteptate o lume minunată, o lumină necreată m-a înconjurat, a pătruns în mine și m-a transformat în

[46] Saharov, *Vederea lui Dumnezeu așa cum este*, p. 123.

lumină și mi-a fost dată mie în Împărăția Dumnezeului Iubirii. Împărăția « ce nu va avea sfârșit » (*cf.* Matei 18,10-14)."[47] Aici se petrece un fel de *metanoia*, în care intenționalitatea înțelegerii lumii și semnificația existenței în termenii lucrurilor și obiectelor sunt schimbate, iar evenimentul existenței personale devine centrul existențial al dezvăluirii și cinstirii lui Dumnezeu.

Duhul își exercită acțiunea Sa în inimă providențial: prin conștientizarea tragicei facticități a vieții personale, *economia* Duhului se descoperă discret arătându-ni-L pe Dumnezeu, în condițiile în care Acesta se retrage din fenomenalitatea Sa și ne este dat prin manifestări mediate. *Metanoia* prin Duhul înseamnă pocăință ontologică. Mângâietorul vine să ne transfigureze, pentru că „reîntorcându-ne la nimic, devenim material, din care Dumnezeu creează după voia Sa"[48]. Taina personeității, descoperită în pocăință ontologică, îi arată omului întregul nonsens incomprehensibil al creației dacă nu sunt persoane prezente în aceasta. Dar acest lucru duce la înțelegerea tainei fundamentale a personeității în facticitatea sa deplină; darul vieții își are originea în alteritatea sa transcendentă, în Dumnezeu, pentru că „numai Acela care ne-a creat poate avea o astfel de viziune despre capacitățile naturii noastre"[49], adică cunoașterea semnificației supreme a prezenței persoanelor în univers.

Un moment de adevărată viziune, în care omul se vede în fața abisului nimicului, cu toate efemeritățile ființei cosmologice, poate fi comparat cu acel har dat omului pentru prima dată, care pătrunde în realitatea inimii omului când acesta este „redus la zero", la goliciunea sa creată primordială, și este deschis față de acele fluxuri de prezență divină care transformă structura umană și în care Dumnezeu, imitând „absența Sa în absență", revine în înțelegerea omului ca „prezență în prezență". După un astfel de moment, această „prezență în absență" devine stadiul stabil al condiției umane în care libertatea este supusă unei încercări:

---

[47] *Ibid.*, p. 144.
[48] *Ibid.*, p. 119.
[49] *Ibid.*, p. 120.

libertate de a ajunge la deplinătatea comuniunii cu Dumnezeu, sau, dimpotrivă, de a-L respinge și de a nu vedea *telos*-ul suprem al vieții. Coborârea momentană a harului determină retragerea sa providențială, deoarece „...nu putem supraviețui deplinătății harului în existența pământească; de aceea toate aparițiile lui Dumnezeu în slava Sa veșnică sunt posibile numai pentru un scurt moment“[50]. Retragerea providențială a lui Dumnezeu ca inaccesibilitate la harul Său constant creează sentimentul acut al absenței lui Dumnezeu, în ciuda prezenței Sale. Dorința de Dumnezeu vine întotdeauna cu o anumită rezistență față de prezența Sa; aceasta, într-un fel, dă o explicație diferită paradoxului subiectivității umane.

Metanoia, sau pocăința ontologică, nu înseamnă numai schimbarea atitudinii față de lume; implică o anumită schimbare ontologică în comuniunea cu ea. Pentru a ilustra această idee ne vom referi din nou la părintele Sofronie, care face o interesantă distincție în interiorul condiției spirituale a omului între ceea ce e numit „etic“ și „ontologic“. El explică această distincție comparând două niveluri de pocăință: „Unul este în limitele eticii, celălalt, atunci când nu se mai vorbește despre etică, ci despre eternitate, este cel referitor la Dumnezeu.“[51] Ca exemplu, părintele Sofronie se referă la tânărul din Evanghelie care, ca act de pocăință personală, L-a întrebat pe Iisus ce trebuie să facă pentru a intra în Împărăția lui Dumnezeu și pentru a părăsi lumea celor trecătoare. Și când I-a mărturisit lui Hristos că a urmat toate poruncile, Iisus i-a zis: „Dacă vrei să fii desăvârșit, mergi și vinde tot ce ai, împarte săracilor și vei avea comoară în ceruri; apoi vino și urmează Mie. Când a auzit aceasta, tânărul s-a îndepărtat cu inima grea...“[52] Există multe niveluri ale condiției spirituale umane: cineva poate fi foarte moral, fiind la nivelul perfecțiunii etice, dar există un alt nivel al condiției umane,

[50] *Ibid.*, p. 126.
[51] Saharov, *Convorbiri spirituale* (în rusă), p. 304.
[52] Matei 19,16-22.

raportat la sfera Ființei Divine, Necreate și Originale. Acest nivel cere nu atât exprimarea iubirii în mod exterior și în planul lucrurilor vizibile, ca o mărturisire a iubirii prin viață, ci vederea întregii creații din interior, prin comuniunea cu Dumnezeu (schimbare de atitudine susținută de credință). Primul nivel este ceea ce se numește etică a vieții, al doilea — *ontologie* a existenței. Intrarea în al doilea nivel implică pocăința de ordin ontologic: prin pocăință putem contempla adâncurile abisale ale ordinii create, văzându-L și pe Hristos prin ea. Trecerea de la nivelul etic la cel al ontologiei existenței este pasul cel mai dificil și mai dureros, pe care tânărul din Evanghelie și mulți dintre realiștii postmoderni nu îl pot face. Pentru ei, probabil, o astfel de trecere este de neconceput, pentru că la ei căutarea adevărului se ghidează după întrebarea „Ce este adevărul?". Iar când Hristos spune umanității să-și schimbe atitudinea și să caute „Cine este adevărul?", acest lucru este dincolo de limitele științei moderne. Schimbarea atitudinii pentru a căuta adevărul ipostatic are nevoie de pocăință de ordin ontologic, care schimbă viziunea despre adevăr ca fiind *în* lume, dar nu *din* aceasta. Pocăința ontologică înseamnă că lumea nu mai este văzută ca etapă pre-dată pentru comportamentul etic, ci ca fiind creată de Voia și Înțelepciunea lui Dumnezeu, iar umanitatea apreciază cu smerenie tragedia creaturii (exprimată prin paradoxul dorinței de prezență nemuritoare, care nu este compatibilă cu necesitățile întrupării sale biologice) ca manifestare a darului.

Vedem deci că trecerea de la o simplă condiție spirituală etică, ce poate fi atinsă în categoriile realități pre-date și poate fi implementată în viața socială, către conștientizarea unei astfel de existențe, a existenței în Dumnezeu prin comuniune, cere nu doar un comportament moral orientat spre natură și urmarea poruncilor, ci și „schimbarea" ontologică, un fel de întoarcere de la simplitatea convențiilor lumești, transfigurarea caracterului natural în prezență ipostatică, prezență care nu poate fi explicată în termeni etici, ci poate fi experiată prin credință și comuniune cu voia lui Dumnezeu. Trecerea de la etică la ontologie cere *credință*

existențială, nu o simplă credință abstractă și morală (ca din afara vieții), ci contemplația vie și înfricoșătoare a *ființei* și a posibilității ca această ființă să fie dizolvată în neființă și în uitare. Pocăința ontologică implică o anumită frică de viziunile mundane ale realității, o înțelegere a faptului că lumea este darul și nu este dăruită tuturor creaturilor, ci numai omului.

Teama de existență nu este ceva care trebuie evitat pentru o viață mai bună, pentru că teama însăși este o condiție existențială. Contemplând adevărul acestei condiții, este posibilă pocăința ontologică. Etica, într-un sens religios adevărat, este legată de contemplare și de conștientizarea existenței ca adevăr referitor la actualitatea comuniunii cu Dumnezeu, în deosebirea sa potențială de neființă, înțeleasă ca posibilitatea de a nu fi în comuniune. Dintr-o perspectivă filosofică, acest lucru presupune o concluzie importantă: etica și morala în sens creștin pot fi doar o atitudine față de lumea exterioară și o relație cu ea și cu ființele umane din această lume ce corespunde *adevăratei viziuni* despre realitatea existenței. Aceasta înseamnă că adevărul despre condiția umană și lume pătrund în discuție împreună: pentru a vedea lumea în lumina lui Dumnezeu, omul trebuie să ajungă la conștiința propriului loc în lume și a destinului său în lumina lui Dumnezeu. C. Yannaras indică falsitatea eticii convenționale care „separă etosul moralității omului, comportamentul său individual și valoarea în calitate de caracter de adevărul existențial și de identitatea ipostatică — de ce *este* omul, mai înainte de orice evaluare socială și obiectivă a sa“[53]. Apoi dezvoltă o idee similară celor deduse deja din spusele părintelui Sofronie despre transformarea eticii în ontologie.

> Astfel, etica lasă în afara razei sale de acțiune problema *ontologică* a adevărului și realității existenței umane, problema a ce este omul cu adevărat, spre deosebire de *ce se cuvine* să fie,

---

[53] C. Yannaras (1996), *Freedom of Morality*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, p. 14.

> și dacă e potrivit „așteptărilor". Are umanitatea un ipostas ontologic, un ipostas al vieții și libertății dincolo de spațiu și timp? Are o identitate ipostatică unică, distinctă și irepetabilă, care să fie anterioară caracterului și comportamentului și care le determină? Sau e doar un derivat al condițiilor biologice, psihologice și istorice de care este determinată în mod necesar, astfel încât, apelând la un cod utilitar de legi, tot ce putem reuși este o „îmbunătățire" a caracterului și comportamentului?[54]

Adevărul pentru a înțelege condiția umană presupune adevăr în înțelegerea cosmosului exterior ca realitate interioară, enipostaziată. Cu alte cuvinte, etica, în calitate de cuvânt desemnat pentru adecvarea comportamentului uman ca „răspuns dinamic al libertății personale la adevărul existențial și la autenticitatea omului" în condiția creată, nu este separabilă de cei ce o practică; nu poate preceda existența acestora într-o lume abstractă a moralei inteligibile. Etica, în calitate de adevăr existențial, este faptul și evenimentul libertății ipostatice pe care o arată umanitatea. Dar acest lucru implică faptul că adevărul existențial despre realitatea în care este implicat omul, adică natura exterioară și întregul univers, provine din faptul existenței umane, din faptul că există viață și că această viață nu este moarte. Astfel, etica creștină nu poate fi concepută fără practicanții eticii, adică fără ființe vii care urmează credința creștină; a nega etica creștină înseamnă în mod implicit a nega prezența ontologică a ființelor umane. Negarea adevărului etico-ontologic despre existență în general este echivalent cu negarea adevărului despre semnificația vieții ca eveniment existențial.

După cum vedem, depășirea acestei negări nu poate fi făcută în cosmologie în mod epistemologic, adică în manieră neeclezială. Pocăința ontologică implică găsirea lui Hristos ca arhetip și fundament al întregii umanități, prin care și de la care se manifestă darul vieții. Dar a-L găsi pe Hristos implică o anumită

---

[54] *Ibid.*, pp. 14–15.

relaţie cu El, astfel încât explorarea universului să însemne un mod al acestei relaţii dintre umanitate şi Logosul lui Dumnezeu prin Care toate s-au făcut. Aici apare în subiectivitatea umană intenţionalitatea recunoştinţei: explorând universul îl lăudăm pe Dumnezeu pentru creaţia Sa. Totuşi, prin providenţa şi voia lui Dumnezeu umanitatea, în timp ce Îi mulţumeşte pentru creaţie, este învăţată de către El, în momentele Sale de retragere, să nu fie greşit condusă şi ademenită de creaţia ca atare, mai ales de acele aspecte ale lumii care angajează umanitatea într-o pseudotranscendenţă. Transcendenţa lumii se petrece nu prin explorarea frontierelor ei, ci prin discernământul şi smerenia sufletului, care se confruntă cu infinităţile lumii. În condiţiile prezente, interpretate teologic în termenii căderii în păcat, şi care, în privinţa convingerii religioase, manifestă apostazie faţă de Dumnezeu, umanitatea nu înţelege pe deplin semnificaţia lumii vii pământeşti, fiind şi mai puţin capabilă să priceapă eonii cosmici îndepărtaţi ai imaginaţiei creative care trebuie sfinţiţi de Lumina Divină.

Retragerea lui Dumnezeu ca autenticitate a transcendenţei

În sfârşit, discutăm motivul pentru care retragerea providenţială a lui Dumnezeu este decisivă pentru autenticitatea transcendenţei, aşa încât să ne dăm seama care este motivul pentru care nu există transcendenţă către Dumnezeu în unele intenţionalităţi cosmologice.

După cum am menţionat anterior, cu referire la părintele Sofronie, fericirea harului lui Dumnezeu este o experienţă pe termen scurt, care nu permite primitorului să-i contemple deplinătatea şi să primească astfel vreo cunoaştere deplină de la Dumnezeu. Prin această inaccesibilitate la deplinătatea harului lui Dumnezeu Acesta nu se dezvăluie niciodată pe Sine fiinţei umane, ci numai Se arată prin manifestări care nu pot fi fenomenalizate. *Diafora* clasică dintre Dumnezeu şi fiinţele create este astfel păstrată, şi această nedezvăluire a Lui face ca experierea

Lui să fie autentică și mereu-progresivă. Dumnezeu trebuie să se retragă pentru a-și menține propriul chip (ipostasul Său, așa cum este El în Sine), deoarece, altfel, chipul Său ar fi afectat de subiectivitatea celor ce încearcă să-L vadă. În același timp, Dumnezeu nu este absent complet, iar chipul Său apare ca răspuns la chemarea noastră. Dar absența lui Dumnezeu este importantă și imperativă dacă dorește să-și păstreze chipul așa cum este. Dacă accesul la Dumnezeu ar fi un exercițiu ușor, atunci nu am fi siguri că autenticitatea Sa este intactă în fenomenalitatea Sa emergentă. Cu alte cuvinte, fenomenalitatea lui Dumnezeu presupune că El S-a retras din propria fenomenalitate în mod evident. Fenomenalizarea lui Dumnezeu se obține doar printr-o luptă de a recupera prezența Sa în evidenta-I absență. Iar speranța este exact în faptul că, pentru a Se arăta, Dumnezeu trebuie să Se retragă.

Ce înseamnă toate acestea în limbajul transcendenței. Înseamnă că Dumnezeu, în transcendența Sa (*i.e.* fiind *altfel* cu noi), evită fenomenalitatea, adică nu se arată ca obiect. Parafrazându-l pe J.L. Marion, putem afirma că Dumnezeu, Care Se arată pe Sine, trebuie să se comporte ca sine, dându-Se pe sine, iar sub presiunea acelui dat trebuie să nu se arate ca obiect, ci ca manifestare deplină (*i.e.* nu ca „prezență în prezență", ci ca „prezență în absență"). De aceea autenticitatea lui Dumnezeu derivă din arătarea Sa ca Persoană. În acest caz, fenomenalizarea lui ca manifestare este un eveniment al unei întâlniri între un subiect uman și Persoana care Se dă pe Sine.

Dacă întâlnirea noastră cu Dumnezeu ca fenomenalizare în manifestare este un eveniment, este clar că nu poate fi un produs al vreunei procesări sau produceri. Evenimentul însuși, ca dat, se petrece din voința lui Dumnezeu. Pentru o persoană umană este important să facă efortul de a-L întâlni pe Dumnezeu pentru ca El să Se arate (*i.e.* să-L fenomenalizeze) în manifestările Sale. Totuși, aici se descoperă un detaliu important care face toate considerațiile noastre complete: fenomenalizarea revelației lui Dumnezeu nu determină arătarea ei ca obiect. Dumnezeu se arată în manifestarea Sa deplină, care nu poate fi exteriorizată,

comunicată sau cercetată. Se poate doar afirma că s-a produs, adică ca un eveniment fără cauzare subiacentă (lumească).[55] „Prezența în absență" a lui Dumnezeu de dinainte de manifestare rămâne aceeași „prezență în absență" de după manifestare (sau darul de scurtă durată al harului); totuși, dacă nu a fost tratată în mod formal ca eveniment, mai târziu „prezența în absență" apare ca o fenomenalizare a lui Dumnezeu în manifestările Sale în ipostasul unei persoane particulare. Este tot „prezență în absență", dar acum nu este acea „prezență în absență" abstractă și filosofică, accesibilă prin inducție mentală, ci „prezența în absență" existențială, care se ocupă de facticitatea vieții, taina sa ultimă ce indică spre Dumnezeu, care este prezent pentru că *există* ființă, *există* viață, dar care nu Se autofenomenalizează ca obiect, și astfel, într-un fel, este absent din etalarea universului.

Dar întâlnirea personală cu Dumnezeu cere, după cum am spus mai înainte, un efort chiar și în condițiile unui abandon sever din partea Acestuia. Fără acest efort, spontaneitatea harului poate pogorî asupra cuiva în cazuri foarte rare; chiar și în acest caz, nu se poate spune că manifestarea deplină a lui Dumnezeu poate fi cauzată sau determinată din exterior. De exemplu, practica rugăciunii interioare din creștinism, ca invocare intențională a prezenței lui Dumnezeu, creează numai un context pentru câștigarea unui crâmpei de har prin care prezența lui Dumnezeu se va simți cumva. Împlinirea reală a intenției sale nu este legată cauzal de actul de rugăciune. Dacă se petrece întâlnirea cu Dumnezeu (Dumnezeul transcendent Se arată păstrându-și absența), acesta este cu adevărat un „eveniment" fără trăsături efemere și relaționale. În acest sens, se poate spune că mediul întâlnirii cu Dumnezeu poate fi caracterizat ca „prezența Sa în absență". Dumnezeu Se retrage pentru a-și păstra transcendența.

---

[55] Este asemănător definiției ipostasului la Levinas, unde evenimentul este actul comprimării existenței de către existent în care nu există elemente și relații tranzitive față de nimic din afară. (Vezi Levinas, *Time and the Other*, p. 43.)

El este prezent în fața celui ce se roagă, Se arată prin manifestările Sale, dar această prezență se petrece în absența Sa actuală, acea absență care Îl face transcendent și, în același timp, face ca experierea de către noi a prezenței lui Dumnezeu să fie autentică. Retragerea lui Dumnezeu din viața celui care se roagă neîncetat este o condiție necesară pentru ca acela să-și exerseze libertatea de transcendență, adică să încerce să-L „vadă" pe Dumnezeu în manifestarea Sa deplină, care devine un „*eveniment* al prezenței ipostaziate în absență", deosebit de abstracta „prezență în absență" a Dumnezeului filosofilor. Dar chiar și această arătare a „prezenței în absență" a lui Dumnezeu în ipostasul căruia se manifestă nu este ceva ce poate fi comunicat altcuiva, astfel încât manifestarea „prezenței în absență" este pe deplin ipostatică, adică accesibilă numai persoanelor, nu și obiectelor fizice. Retragerea lui Dumnezeu este, în acest sens, o „condiție" a autenticității și unicității Sale în evenimentele personale ale revelației, și, în același timp, afirmarea „prezenței [Sale] în absența" din mijlocul nostru.

Această manieră de gândire clarifică și mai mult esența apofatismului teologic ortodox răsăritean. „Prezența în absență" a lui Dumnezeu, fiind manifestată și descoperită numai persoanelor în evenimentele ipostatice provocate, nu permite ființelor umane ipostazice să comunice experiența întâlnirii lor cu Dumnezeu în absența Sa. Prezența în absență a lui Dumnezeu în evenimentele ipostatice suspendă toate modalitățile spațio-temporale ale lumii, astfel încât aceeași prezență în absență este contemplată într-un mod absolut inexprimabil, în care toate conotațiile temporale ale „prezenței" și „absenței" dispar în manifestările lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că nu se poate dezvolta nicio cunoaștere dezvoltată a acestor evenimente, iar acesta este motivul pentru care Părinții Bisericii și teologii, pentru a explica felul în care au trăit „prezența în absență", au folosit orice simbolism și alegorie.

În acest sens, teologia, ca experiere a lui Dumnezeu în comuniune, se ocupă mereu de diferitele grade ale articulării „prezenței

în absență". Dorința împlinirii idealului înlocuirii „prezenței în absență" cu „prezența în prezență" a lui Dumnezeu poate conduce, de fapt, numai la fenomenalizarea „prezenței în absență", transferându-i anumite calități unice și ipostatice ale celui ce încearcă să intre în comuniune cu Dumnezeu. În teologia lui Maxim Mărturisitorul aceasta corespunde medierii dintre creație și Dumnezeu, nu prin eliminarea *distanței* fundamentale dintre lume și Divin, ci prin reconcilierea acelor rupturi între lume și Dumnezeu, provocate de căderea în păcat. Maxim descrie obținerea acestei medieri ca pe o „unire mistică" cu Dumnezeu, care nu elimină dihotomia din „prezența în absență" a lui Dumnezeu față de creație, ci *mediază* între această prezență și absență. Pentru a-și păstra autenticitatea, Dumnezeu trebuie să păstreze *deosebirea* dintre El și creație, și astfel trebuie să se manifeste prin retragere, adică prin „prezență în absență". Aceasta înseamnă că medierea dintre prezență și absență, chiar dacă se produce printr-o unire mistică între om și Dumnezeu, deși elimină caracterul paradoxal al prezenței în absență așa cum îi apare el minții omenești, nu elimină elementul ontologic din dihotomia prezenței în absență a lui Dumnezeu, care reflectă, cu alte cuvinte, deosebirea (*diafora*) și distanța (*diastema*) dintre Dumnezeu și lume.

Concluzie: transcendență în cosmologie?

Am încercat să susținem în paginile acestei cărți ideea simplă că transcendența, ca act al voinței umane, este posibil numai cu privire la persoane sau Persoană. Transcendența nu implică cunoașterea care însușește obiectul, așa încât identitatea sa să se dizolve în forma enipostaziată a subiectivității; nu implică plecarea extatică din subiectivitatea ipostatică și disoluția în obiectul dorinței. Transcendența implică o formă mai subtilă și mai aleasă de comunicare, care vine din afară ca dar al Celuilalt, Care își păstrează autenticitatea manifestându-Se fără a se fenomenaliza. Transcendența este dorința reciprocă a unei relații de iubire,

în care dragostea amplifică ambele identități și le face să se vadă una pe alta fără a fi înghițite una de alta.

Sperăm că acum cititorul va înțelege de ce, căutând identitatea universului, adevărata transcendență nu poate fi atinsă: universul nu este o entitate ipostatică, astfel încât nu poate să se arate în mod deliberat în timp ce își retrage fenomenalitatea. Procesul de cunoaștere a universului este un proces de dobândire a unui fel de posesii a universului la nivelul fenomenalității (fenomenalitate a imaginilor mentale). Lucrurile incognoscibile sunt tratate de cosmologi ca necunoscute încă, astfel încât, în principiu, fenomenalitatea universului poate fi dezvăluită, chiar dacă nu este pe deplin dezvăluită încă. Astfel, căutarea identității universului nu înseamnă transcendență către Dumnezeu, ci către personeitate, deoarece, prin studierea universului, umanitatea intră într-un dialog invizibil cu sine, mai precis cu acea parte a sinelui manifestată în posibilitatea cunoașterii universului, dar a cărei fenomenalitate nu este arătată. Căutând identitatea universului, ființele umane își exercită dorința de a cunoaște nu doar prin minte, ci prin *voință*, imitând astfel chipul divin din ele. Ceea ce se întâmplă apoi este faptul că încercând să cunoască universul prin voința sa, umanitatea descoperă propriul chip divin; descoperă propria personeitate ca centru al dezvăluirii și manifestării, care apoi eliberează mintea umană de atașamentul față de lumea exterioară, către fundamentul ultim al facticității persoanei în Dumnezeu.

Atitudinea naturală a cosmologilor îl îndepărtează pe acesta de problema facticității umanității și de subiectivitatea umană (văzută ca extensie a fizicului în biologic și apoi în psihologic prin „evoluție"). Cosmologia este incapabilă să transcendă facticitatea fizicului pentru a contempla scopurile și finalitățile universului, care sunt dezvăluite umanității nu prin abilitatea acesteia de a simți și gândi lumea înconjurătoare, ci prin sentimentul intrinsec al tragediei existenței creaturilor, prin abilitatea sa de a comunica cu Celălalt din lume, într-un mod ipostatic mistic de frică și iubire. Această incapacitate de a merge către

Dumnezeu este înlocuită de un surogat al transcendenței către substanța Big Bangului. În trecutul recent, unii savanți și teologi au folosit teoriile Big Bang pentru a afirma ideile creaționiste, pentru a face deducții despre Dumnezeu sau pentru a-L nega pe Dumnezeu pe baza evidenței autosuficiente a teoriilor cosmologice. Totuși, după cum am văzut mai înainte, „Big Bang" (ca idee a fundamentului impersonal suprem al lumii) poate fi interpretat ca *telos* al explicației științifice. Dar *telos*-ul astfel înțeles, reflectând pe drept dorința umanității de a căuta fundamentul propriei facticități, pune în umbră ideea centrală a învățăturii creștine, aceea că *telos*-ul umanității care implică lumea în propria teleologie nu este *originea* umanității (într-un trecut îndepărtat), ci *mântuirea* sa veșnică. În înțelegerea creștină a teleologiei, universul poate fi tratat doar ca un eveniment din istoria mântuirii, iar semnificația existenței sale și a noastră provine din viitorul eshatologic.[56]

Cosmologia încearcă să personalizeze universul supunându-l ambițiilor rațiunii umane matematizate. Ea vrea ca universul să fie cunoscut prin desfășurarea sa în spațiu și timp, pentru a face din întregul univers o întreagă „prezență în prezență". Dar a ajunge la „prezența în prezență" a universului înseamnă să înțelegem nu doar condițiile sale inițiale, identitatea și scopul ultim, ci, în fapt, înțelegerea *logos*-ului creației sale (ca intenții și acte de voință ale lui Dumnezeu către lume). În acest caz, paradoxul „prezenței în absență" al lui Dumnezeu ar părea depășit. Dar aici devine clar că nici Dumnezeu, nici creația Sa nu pot fi percepute în mod exhaustiv de către ființele întrupate: apofatismul în cunoașterea unor aspecte referitoare despre lume și Dumnezeu ajunge astfel să fie un aspect intrinsec al condiției umane.

Dacă acest apofatism intrinsec este înțeles și reflectat în cosmologie, așa încât cunoașterea sa să fie tratată ca expresie

---

[56] Vezi mai multe despre ideea că universul este un „eveniment", un instantaneu din amintirea cosmologică, în cartea mea *Light from the East*, cap. 7.

simbolică a intuiției noastre referitoare la unitatea (identitatea) universului, atunci toate caracteristicile non-umane și impersonale ale Big Bangului nu reprezintă nicio problemă, deoarece nu reflectă adevărul și au semnificație existențială numai ca formă a orientării etice.[57] În acest caz, cosmologia Big Bang, chiar dacă se bazează pe teoriile coerente ale justificării, fiind încă simbolică în esență, nu afectează percepția lumii vieții și nu îndepărtează spiritul uman de comuniunea cu temelia creației sale. Ideea Big Bangului își pierde astfel raportarea „obiectivă" și devine un simbol al acelei intenționalități care încearcă să exprime fundamentul și temelia propriei facticități prin principiul alterității sale și, astfel, inevitabil, dar în mod neprimejdios, conține trăsăturile alterității umanității înseși. Dacă mintea reflexivă și critică, după ce a depășit atitudinea naturală, înțelege acest lucru, este salvată de falsitățile tendințelor obiectivante din cercetarea cosmologică și înțelege că teoriile sale exprimă dorința umană de a transcende și a depăși relativismul psihologic și ontologic; dar nu mai mult, pentru că transcendența implică comuniunea ipostatică prefilosofică și prerațională cu temelia universului creat și cu conștiința însăși sub presiunea datului său contingent.[58]

---

[57] Cosmologia poate fi o formă de ideologie, un ghid spiritual și un imperativ etic. În societățile vechi, era important să prevedem așteptările cunoscând mediul. Acesta a susținut fundamentul eticii, în care ordinea morală a fost dedusă din cea naturală. (Vezi de exemplu, R.W. Lovin și F.E. Reynolds [ed.] [1985], *Cosmogony and Ethical Order*, Chicago și Londra, The University of Chicago Press; F. Matthews [1991], *The Ecological Self*, Londra, Routledge.) În stadiul prezent al umanității, cosmologia poate deveni o ideologie care să impună viziuni ciudate și tipare sociale și ecologice care să submineze bazele naturale ale existenței umanității și, prin aceasta, existența cosmologiei înseși. Vezi, de exemplu, lucrarea mea *Light from the East*, pp. 239–244.

[58] Dacă acest lucru nu se întâmplă și teoriile Big Bang sunt luate în concordanță cu atitudinea naturală, atunci imanența minții contradictorii se dizolvă în materialul cosmic impersonal.

Cercetarea cosmologică poate fi tratată ca lucrare paraeuharistică, dacă este implicată în comuniune într-un sens eclezial profund. Acest lucru implică activarea intenționalității Duhului prin care va fi descoperită detașarea abisală de Dumnezeu (dacă plasăm adevărul viețuirii în Big Bang) și prin care va fi evocată pocăința ontologică care va conduce în cele din urmă la recuperarea personeității pierdute, pentru a obține comuniunea cu Dumnezeu prin rugăciune interioară și euharistie. Dacă se obține aceasta, se poate afirma că atitudinea apofatică față de adevăr, afirmată de cosmologie și dezvoltată în concordanță cu filosofia fenomenologică, evocă o relație cu mult mai înțeleaptă și mai smerită cu originea universului, reflectând astfel o relație cu mult mai înțeleaptă și mai smerită cu originea noastră.

Bibliografie

Abrevieri

Philokalia, Palmer, G.E.H., P. Sherrard și K. Ware (ed.) (1979), *St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth, The Philokalia: The Complete Text*, 4 vol., Londra, Faber.

Scrieri patristice

Athanasius of Alexandria (1996), *On the Incarnation*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.

Augustine of Hippo (1948), „The Soliloquies", în *Writings of Saint Augustine*, vol. 1, New York, Cima Publishing Company.

Augustine of Hippo (1975), „On the Trinity", XII.14.22, în V.J. Bourke [ed.], *The Essential Augustine*, Indianapolis, Hacket, pp. 37–40.

Augustine of Hippo (1980), *City of God*, în H. Bettenson (tr.), *Augustine. Concerning the City of God against Pagans*, New York, Penguin Books, 1097 p.

Augustine of Hippo (1991), *Confessions* 12.15, în H. Chadwick [tr.], Oxford și New York, Oxford University Press.

Clement of Alexandria (1962), *Stromaties*, în A. Roberts și J. Donaldson (ed.), *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 2, Grand Rapids, W.B. Eerdman Publishing Company, pp. 299–568.

Diadochos of Photiki (1979-1985), „On spiritual knowledge", 7, în *Philokalia*, vol. 1, Londra, Faber, pp. 387–427.

Evagrius Ponticus (1979–1985), „On prayer", în *Philokalia*, vol. 1, Londra, Faber, pp. 55–71
Gregory of Nyssa (1994), „On the making of man", 17, în P. Schaff şi H. Wace [ed.], *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 5, Grand Rapids, W.B. Eerdman Publishing Company, pp. 387–427.
Gregory Palamas (1979–1995), *The Declaration of the Holy Mountain in Defence of Those who Devoutly Practise a Life of Stillness*, în *Philokalia*, vol. 4, Londra, Faber, pp. 418–425.
Gregory the Theologian (1991), „Orations", în F.W. Norris (tr.) *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*, New York, Brill, pp. 219–299.
Irenaeus of Lyon (1990) *Against the Heresies*, în H.U. von Balthasar (ed.) (1990), *The Scandal of Incarnation: Irenaeus 'Against the Heresies'*, San Francisco, Ignatius, pp. 308–567.
Isaac the Syrian (1923), „Homilies", în A.J. Wensinck (tr.), *Mystical Treatise by Isaac of Niniveh*, Amsterdam, Koninklije Akademie van Wetenschappen, p. 114.
Maximus the Confessor (1982), *Mystagogia*, în D.J. Stead (tr.), *The Church, the Liturgy and the Soul of Man. The Mystagogia of St Maximus the Confessor*, Still River: St Bede's Publications.
Maximus the Confessor (1985) *Selected Writings*, în G.C. Berthold (tr.), New York, Paulist Press, p. 181-225.
Maximus the Confessor (1979-1995), „Four hundred texts on love", II,1, în *Philokalia*, vol. 2, p. 65.
Maximus the Confessor (1979–1995), „Two hundred texts on theology", I.83, în *Philokalia*, vol. 2, Londra, Faber, pp. 114–163.
Maximus the Confessor (1979–1995), „Various texts on theology, the divine economy, and virtue and vice", II,7, în *Philokalia*, vol. 2, Londra, Faber, pp. 164–284.
Maximus the Confessor (1996), *Ambigua*, fragmente traduse în A. Louth [1996], *Maximus the Confessor*, Londra, Routledge (ediţia românească a scrierii lui Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere şi note de Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 2006.)
Petru Damaschinul (1979–1995), „Twenty-four discourses", în *Philokalia*, vol. 3, Londra, Faber, pp. 211–281.

Bibliografie generală

Allchin, A.M. (1966), „The appeal to experience in the Triads of St Gregory Palamas", *Studia Patristica*, 8, 323-328.
Audi, R. (1998), *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Londra și New York, Routledge.
Balthasar, H.U. von (1995), *Presence and Thought. Essays of the Religious Philosophy of Grigory of Nyssa*, San Francisco, Ignatius Press.
Balthasar, H.U. von (2003), *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor*, San Francisco, Ignatius Press.
Barrow, J.D. (1999), *Between Inner Space and Outer Space: Essays on Science, Art and Philosophy*, New York, Oxford University Press.
Bathrellos, D. (2004), *The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of St Maximus the Confessor*, Oxford și New York, Oxford University Press.
Berdiaev, N. (1944), *Slavery and Freedom*, Londra, Centenary.
Berdiaev, N. (1989), *Filosofia libertății* (în rusă), Moscova, Pravda.
Blane, A. (1993), „A sketch of the life of Georges Florovsky", în A. Blane (ed.), *Georges Florovsky*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, pp. 11–217.
Blane, A. (ed.) (1993), *Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.
Blowers P.M. și R.L. Wilken (2003), *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ, Selected Writings from St Maximus the Confessor*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.
Blumenberg, H. (1972), „The life-world and the concept of reality", în L.E. Embree (ed.), *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 425–444.
Bonner, G. (1970–1971), „Christianity and the modern world-view", *Eastern Churches Review*, 3, 1-15.
Born, A. (1968), *My Life and My Views*, New York, Charles Scribner's Sons.
Bowker, J. (2005), *The Sacred Neuron*, Londra, I.B. Tauris.
Brand, G. (1973), „The structure of the life-world according to Husserl", *Man and the World*, 6, 143-162.

Brockelman, P. (1980), *Existential Phenomenology and the World of Ordinary Experience. An Introduction*, New York, University Press of America.
Brockelman, P. (1997), „The miracle of Being: Cosmology and the Experience of God", *Human Studies*, 20, 287-301.
Bulgakov, S. (1993), *Filosofia iconomiei* (în rusă), Moscova, Nauka.
Bulgakov, S. (2004), *The Comforter*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company.
Bultmann, R. (1961), *Kerygma and Myth*, New York, Harper & Row.
Capelle, Ph. (ed.) (2004), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, Paris, Les Éditions du Cerf.
Caputo, J.D., (1983), „Heidegger's God and the Lord of History", *New Scholasticism*, 57, 439-464
Caputo, J.D. (1988), „Demythologising Heidegger: *Aletheia* and the history of Being", *Review of Methaphysics*, 41, 519-546
Caputo, J.D. (1993), „Heidegger and theology", în Ch.B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 270–288.
Carr, D. (1999), *Paradox of Subjectivity*, Oxford, Oxford University Press.
Cassirer, E. (1967), „Mathematical mysticism and mathematical science", în E. McMullin (ed.), *Galileo, Man of Science*, pp. 338–351.
Cerniakov, A. (1996), „The consolation of Russian philosophy today", *Symposion*, I, 19-34.
Clayton, Ph. și A. Peacocke (ed.) (2004), *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Reflections on Panentheism in a Scientific Age*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company.
Clément, O. (1958), „L'homme dans le monde", *Verbum Caro*, XII.45, pp. 4–22,
Clément, O. (1976), *Le Christ Terre des Vivants*, Collection *Spiritualité Orientale*, nr. 17, Begrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellfontaine.
Clément, O. (2000), *On Human Beings: A Spiritual Anthropology*, Londra, New City.
Daniélou, J. (1954), *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris, Aubier.

Daniélou, J. (1973), *Gospel Message and Hellenistic Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven, Yale University Press.
Davis, P.J. și R. Hersch (1990), *Descartes' Dream. The World According to Mathematics*, Londra, Penguin.
De Laguna, G. (1966), *On Existence and the Human World*, New Haven și Londra, Yale University Press.
De Waelhens, A. (1957), „Science, phenomenology, ontology", *Cross Currents*, 17, pp. 167–174.
Dondeyne, A. (1958), *Contemporary European Thought and Christian Faith*, Pittsburgh, Duquesne University.
Duclow, D.F. (1974), „Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa: Infinity, Anthropology and the *Via Negativa*", *Downside Review*, 92, pp. 102–108.
Duméry, H. (1964), *The Problem of God in Philosophy of Religion*, Evanston, Northwestern University Press.
Dyson, F. (1979), *Disturbing the Universe*, New York, Basic Books.
Earle, W., J.M. Edie și J. Wild (1963), *Christianity and Existentialism*, Evanston, Northwestern University Press.
Einstein, A. (1973), *Ideas and Opinions*, Londra, Souvenir Press.
Ellul, J. (1980), *The Technological System*, New York, Continuum.
Faulconer, J.E. (ed.) (2003), *Transcendence in Philosophy and Religion*, Bloomington, Indiana University Press.
Filaret (mitropolit de Minsk și Slutsk) (2004), *Calea iubirii de viață dătătoare* (în rusă), Kiev, Duh și Literă.
Florovsky, G. (1956), „The Patristic Age and eschatology", *Studia Patristica*, 2, 235-250.
Florovsky, G. (1961), „The quest for Christian unity and the Orthodox Church", *Theology and Life*, 4, pp. 197–208.
Florovsky, G. (1972), „St Gregory Palamas and the tradition of the Fathers", în *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (Collected Works of Georges Florovsky, 1), Belmont, Nordland, pp. 105–120.
Florovsky, G. (1972), „The Catholicity and the Church", în *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont, Nordland, pp. 37–55.

Florovsky, G. (1972), „The Church: Her nature and task", în *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont, Nordland, pp. 57–72.

Florovsky, G. (1972), „The lost scriptural mind", în *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont, Nordland, pp. 9–16.

Florovsky, G. (1974), „Faith and culture", în *Christianity and Culture*, Collected Works of G. Florovsky 2, Belmont, Nordland, pp. 9–30.

Florovsky, G. (1974), „The predicament of the Christian historian", în *Christianity and Culture*, Collected Works of Georges Florovsky, 2, Belmont, Nordland, pp. 31–65.

Florovsky, G. (1975), „Patristic theology and the ethos of the Orthodox Church", în *Aspects of Church History*, Collected Works of Georges Florovsky, 4, Belmont, Nordland.

Florovsky, G. (1975), „Western influences in Russian theology", în *Aspects of Church History* (Collected Works of Georges Florovsky, 4), Belmont, Nordland.

Florovsky, G (1975), „The ways of Russian theology", în *Aspects of Church History* (Collected Works of Georges Florovsky, 4), Belmont, Nordland.

Florovsky, G. (1983), *Căile teologiei ruse* (în rusă), Paris, YMKA Press.

Florovsky, G. (2005), „Problemele unificării creştine", în I. Evlampiev [ed.] *Creştinism şi civilizaţie* [în rusă], St Petersburg, Academia Filantropică Creştină Rusă.

Fromm, E. (1967), *Man for Himself*, Londra, Routledge şi Kegan Paul.

Gilson, E. (1947), *Existentialisme Chretien: Gabriel Marcel*, Paris, Libraire Plon.

Gregorios, P.M. (1987), *Science for Sane Societies*, New York, Paragon House.

Gregorios, P.M. (1987), *The Human Presence: Ecological Spirituality and the Age of the Spirit*, New York, Amity House.

Gregorios, P.M. (1988), *Cosmic Man. The Divine Presence. The Theology of St Gregory of Nyssa*, New York, Paragon House.

Gurrière, D. (ed.) (1990), *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*, Albany, State University of New York Press.
Gurwitsch, A. (1966), *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, Northwestern University Press.
Gurwitsch, A. (1967), „Galilean physics in the light of Husserl's phenomenology", în E. McMullin (ed.), *Galileo. Man of Science*, New York, Basic Books, pp. 388–401.
Gurwitsch, A. (1974), *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston, Northwestern University Press.
Hapgood, I.F. (ed.) (1996), *Service Book*, Englewood, Antiochian Orthodox Christian Archdiocese.
Hawking, S. (1988), *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, Londra, Bantam.
Hawking, S. și R. Penrose (1996), *The Nature of Space and Time*, Princeton, Princeton University Press.
Heelan, P.A. (1972), „Nature and its transformations", *Theological Studies*, 1, pp. 486–502.
Heelan, P.A. (1977), „Quantum relativity and the cosmic observer", în W. Yourgrau și A.D. Breck (ed.) *Cosmology, History and Theology*, New York, Plenum Press, pp. 29–37.
Heidegger, M. (1959), *Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press.
Heidegger, M. (1962), *Being and Time*, Oxford, Blackwell.
Heidegger, M. (1968), *What is Philosophy?*, Londra, Vision Press.
Heidegger, M. (1978), „Question concerning technology", în D.F. Krell (ed.), *Heidegger's Basic Writings*, Londra, Routledge, pp. 308–441.
Heidegger, M. (1998), „Hegel and the Greeks", în W. McNeill (ed.), *Pathmarks*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 323–326
Heidegger, M. (1998), „Letter on humanism", în W. McNeill (ed.) *Pathmarks*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 239–276.
Heidegger, M. (1998), „Phenomenology and theology", în W. McNeill (ed.), *Pathmarks*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 39–60.
Heidegger, M. (2002), *Identity and Difference*, Chicago și Londra, The University of Chicago Press.

Heisenberg, W. (1958), *The Physicist's Conception of Nature*, Londra, Hutchinson Scientific and Technical.
Heisenberg, W. (1989), *Physics and Philosophy*, Londra, Penguin Books.
Henry, M. (1987), *La Barbarie*, Paris, Bernard Grasset.
Henry, M. (2003), *De la phénoménologie. Tome I. Phénoménologie de la vie*, Paris, Presses Universitaires de France.
Hierotheos (mitropolit de Naftaktos) (1995), *A Night in the Desert of the Holy Mountain*, Levadia-Grecia, Mănăstirea Naşterii Maicii Domnului.
Horuzhy, S. (2000), „Neo-patristic synthesis and Russian philosophy", *St Vladimir's Theological Quarterly*, 44, 309-328.
Housset E. (1997), *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France.
Husserl, E. (1960), *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff, pp. 1–6 [ediţie românească E. Husserl, *Meditaţii carteziene*. O introducere în fenomenologie, Humanitas, Bucureşti, 1994].
Husserl, E. (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press.
Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. 1-3, The Hague, Nijhoff.
Husserl, E. (1998), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Plenomenological Philosophy. First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
Ingarden, R. (1983), *Man and Value*, Washington, DC, Catholic University of America Press.
Janicaud, D. (1990), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Editions de l'éclat.
Janicaud, D. (2005), *On the Human Condition*, London, Routledge.
Janicaud, D., J.-F. Courtine, J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion şi P. Ricoeur (2001), *Phenomenology and „The Theological Turn": The French Debate*, New York, Fordham University Press.
Jaspers, K. (1982), *Weltgeschichte der Philosophie*, Einleitung, München, R. Piper&Co. Verlag.

Johnson, G.A. (1980), „Husserl and history“, *Journal of British Society for Phenomenology*, 11, 77-91.
Kelkel, A.L. (1977), „History as teleology and eschatology: Husserl and Heidegger“, în A.-T. Tymieniecka (ed.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, pp. 381–411
Kelkel, A.L. (2002), *Les legs de phénoménologie*, Paris, Editions Kimé.
Kern, K. (1996), *Antropologia Sfântului Grigore Palamas* (în rusă), Moscova, Palomnik.
Kersten, F. (1978), „The life-world revisited“, *Research in Phenomenology* 1, pp. 33–62.
Kisiel, T.J. (1970), „Husserl on the history of science“, în T.J. Kiesel și J. Kockelmans (ed.), *Phenomenology and the Natural Sciences*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 68–90.
Kockelmans, J. (1966), *Phenomenology and Physical Science*, Pittsburgh, Duquesne University Press.
Kockelmans, J. (1970), „The mathematization of nature in Husserl's last publication, *Krisis*“, în T.J. Kiesel și J. Kockelmans (ed.), *Phenomenology and the Natural Sciences*, Evanston, Northwestern University Press.
Kockelmans, J. (1994), *Edmund Husserl's Phenomenology*, West Lafayette, Purdue University Press.
Kockelmans, J. și T.J. Kiesel (ed.) (1970), *Phenomenology and the Natural Sciences*, Evanston, Northwestern University Press.
Larchet, J.-C. (1996), *La Divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris, Les Editions du Cerf.
Laycock, S.W. și J.G. Hart (ed.) (1986), *Essays in Phenomenological Theology*, Albany, State University of New York Press.
Leslie, J. (1996), *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction*, New York, Routledge.
Levinas, E. (1978), *Existence and Existents*, The Hague, Martinus Nijhoff.
Levinas, E. (1987), *Time and the Other*, Pittsburgh, Duquesne University Press.

Lindberg, D. (1986), „Science and the early Church", în D.C. Lindberg și R.L. Numbers (ed.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley, University of California Press.
Loeb, A. (2006), „The Dark Ages of the Universe", *Scientific American* 295 (5), 22-29.
Lossky, V. (1957), *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Londra, James Clarke.
Lossky, V. (1997), *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.
Lossky, V. (1997), *Orthodox Theology*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.
Louth, A. (1996), *Maximus the Confessor*, Londra, Routledge.
Lovin, R.W. și F.E. Reynolds (ed.) (1985), *Cosmogony and Ethical Order*, Chicago și Londra, The University of Chicago Press.
Luijpen, W.A. (1960), *Existential Phenomenology*, Pittsburgh, Duquesne University Press.
McPartlan, P. (1993), *The Eucharist Makes the Church: Henry de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh, T&T Clark.
Mall, R.A. (1991), „The God of phenomenology in comparative contrast to that of philosophy and theology", *Husserl Studies*, 8, 1-15.
Mantzaridis, G.I. (1984), *The Deification of Man. St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.
Marcel, G. (1935), *Journal Metaphysique*, Paris, Gallimard.
Marcel, G. (1940), *Du Refus a l'Invocation*, Paris, Gallimard.
Marcel, G. (1952), *Methaphysical Journal*, Londra, Rockliff.
Marcel, G. (2001), *Mystery of Being*, vol. 1, *Reflections and Mystery*, South Bend, St Augustine Press.
Marcel, G. (2002), *Creative Fidelity*, New York, Fordham University Press.
Marion, J.-L. (1999), *On Descartes's Metaphysical Prism*, Chicago și London, The University of Chicago Press.
Marion, J.-L. (2002), *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness*, Stanford, Stanford University Press

Marion, J.-L. (2002), *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*, New York, Fordham University Press.
Marion, J.-L. (2003), „The Event, the Phenomenon and the Revealed“, în J.F. Faulconer (ed.), *Trancendence in Philosophy and Religion*, Bloomington și Indianapolis, Indiana University Press, pp. 87–105.
Mathews, F. (1991), *The Ecological Self*, Londra, Routledge.
Matthew the Poor (1984), *The Communion of Love*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.
Merleau-Ponty, A. (1962), *Phenomenology and Perception*, Londra, Routledge.
Merleau-Ponty, A. (1982), *Sense et Non-Sense*, Evanston, Northwestern Univesity Press.
Merleau-Ponty. M. (1993), „Eye and mind“, în G.A. Johnson (ed.), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader. Philosophy and Painting*, Evanston, Northwestern University Press.
Meyendorf, J. (1978), *Living Tradition*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.
Meyendorf, J. (1998), *A Study of Gregory of Palamas*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.
Nellas, P. (1997), *Deificationin Christ. Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.
Nesmelov, V.I. (1905), *Știința omului* (în rusă), Kazan, Biroul Tipografic Central.
Nesteruk, A.V. (2003), *Light from the East: Theology, Science and the Eastern Orthodox Tradition*, Minneapolis, Fortress Press
Nesteruk, A.V. (2004), „Human transcendental subjectivity: the central theme in the dialogue between science and the Christian theology“, *Sourozh: A Journal of Orthodox Life and Thought*, 97, 1-15; 98, 34-48.
Nesteruk, A.V. (2006), „Wisdom through communion and personhood“, în H. Meisinger, W. Drees și Z. Liana (ed.), *Wisdom or Knowledge?*, Londra și New York, T&T Clark International, pp. 73–90.
O'Hear, A. (1990), *An Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford, Clarendon.

Parain-Vial, J. (1989), *Gabriel Marcel un Veilleur et un Eveilleur*, Lausanne, Les Editions l'Age d'Homme.
Patriarch Igantius IV of Antioch (1988), „Three sermons", *Sourozh: A Journal of Orthodox Life and Thought*, 38, 1-14.
Pelikan, J. (1993), *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven, Yale University Press.
Penrose, R. (1979), „Singularities and time-asymmetry", în S.W. Hawking și W. Israel (ed.), *General Relativity: An Einstein Centenary Survey*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 581–638.
Penrose, R. (1989), *The Emperor's New Mind*, New York, Oxford University Press.
Poincaré, H. (1958), *The Value of Science*, Mineola, Dover Publications.
Popovici, J. (2002), *Dostoievski despre Europa și slavi* (în rusă), Moscova, Mănăstirea Sretenskii.
Popovici, J. (2004), *Abisuri filosofice* (în rusă), Moscova, Consiliul Editorial al Bisericii Ortodoxe Ruse.
Purcell, M. (2006), *Levinas and Theology*, Cambridge, Cambridge University Press.
Rees, M. (2003), *Our Final Century, A Scientist's Warning: How Terror, Error and Environmental Disaster Threaten Humankind's Future in This Century — On Earth and Beyond*, Londra, W. Heinemann.
Ricoeur, P. (1967), *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press.
Rizzacasa, A. (1977), „The epistemology of the sciences of nature in relation to the teleology of research in the thought of the later Husserl", în A.-T. Tymieniecka (ed.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.
Roszak, T. (1972), *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*, Londra, Faber and Faber.
Saharov, S. (1973), *The Monk of Mount Athos*, Londra și Oxford, Mowbrays.

Saharov, S. (2000), *Vederea lui Dumnezeu așa cum este* (în rusă), Moscova, By the Way of Grain.
Saharov, S. (2002), *Despre rugăciune* (în rusă), Essex, Stavropegic Monastery of St John the Baptist.
Saharov, S. (2003), *Convorbiri spirituale* (în rusă), Essex, Stavropegic Monastery of St John the Baptist.
Schmemann, A. (1963), „Theology and liturgical tradition", în M.S. Sheperd (ed.), *Worship in Scripture and Tradition*, Oxford și New York, Oxford University Press.
Schmemann, A. (1972), „Liturgy and theology", *The Greek Orthodox Theological Review*, 17, 86-100.
Schmemann, A. (1985), „Liturgy and eschatology", *Sobornost*, 7, pp. 6–14.
Shakovskoi, J. (2003), *Taina vieții umane* (în rusă), Moscova, Lodiya.
Sherrard, Ph. (1991), *The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*, Suffolk, Golgonooza.
Sherrard, Ph. (1992), *Human Image:World Image, The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*, Ipswich, Golgonooza.
Sherrard, Ph. (1995), *The Greek East and the Latin West*, Limini, Denise Harvey.
Sindoni, P.R. (1977), „Teleology and philosophical historiography: Husserl and Jaspers", în A.-T. Tymieniecka (ed.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.
Sokolowski, R. (1994), *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure*, Washington, DC, The Catholic University of America.
Sokolowski, R. (2000), *Introduction to Phenomenology*, Cambridge, Cambridge University Press.
Stăniloae, D. (1969), „The world as gift and sacrament of God's love", *Sobornost*, 5, 662-673.
Stăniloae, D. (1980), *Theology and the Church*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.
Staune, J. (ed.) (2005), *Science et quête de sens*, Paris, Presses de la Renaissance.

Stein, E. (2000), *Knowledge and Faith*, Washington, ICS Publications.
Steinbock, A.J. (1995), *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press.
Strasser, S. (1977), „History, teleology and God in the philosophy of Husserl", în A.-T. Tymieniecka (ed.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.
Thunberg, L. (1995), *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago, Open Court.
Torrance, T.F. (1996), *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*, Edinburgh, T&T Clark.
Torrance, T.F. (1996), *Theological Science*, Edinburgh, T&T Clark.
Torrance, T.F. (1997), *Space, Time and Incarnation*, Edinburgh, T&T Clark.
Torrance, T.F. (1998), *The Divine Meaning*, Edinburgh, T&T Clark.
Triosfontaines, R. (1968), *De l'Existence à l'Etre. La philosophie de Gabriel Marcel*, Louvain, Editions Nauwerlaerts.
Trubeţkoi, S. (1994), „Despre natura conştiinţei umane", în *Opere alese ale lui S. Trubeţkoi* [în rusă], Moscova, Mysl.
Basil the Great (2005), *On the Human Condition*, N.V. Harrison (tr.) Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.
Vasileos (arhimandrit) (1984), *Hymn of Entry*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.
Voegelin, E. (1948), „The Origins of Scientism", *Social Research*, 15, 462-494.
Wallace-Hadrill. D.S. (1968), *The Greek Patristic View of Nature*, Manchester, Manchester University Press.
Ward, K. (2001), „Cosmos and kenosis", în J. Polkinghorne (ed.), *The Work of Love. Creation as Kenosis*, Grand Rapids, W.E. Eerdmans Publishing Company.
Ware, K. (episcop Kallistos) (1970-1971), „Scholasticism and orthodoxy: theological method as a factor of schism", *Eastern Churches Review*, 3, 16-27.
Ware, K. (1997), *The Orthodox Church*, New York, Penguin.

Ware, K. (2003) „Teologia ortodoxă în noul mileniu: care e cea mai importantă problemă?“, susţinută la Şcoala de Vară a Institutului pentru Studii Creştin Ortodoxe, la Cambridge, în iulie.
Westphal, M. (2004), *Transcendence and Self Transcendence: On God and the Soul*, Bloomington şi Indianapolis, Indiana University Press.
Weyl, H. (1970), „Subject and object“, în J. Kockelmans şi T.J. Kisiel (ed.), *Phenomenology and the Natural Sciences*, Evanston, Northwestern University Press.
Wheeler, J. (1988), „World as system self-synthesized by quantum networking“ *IBM Journal of Research and Development*, 32, 4-15.
Williams, G.H. (1993), „The neo-patristic synthesis of Georges Florovsky“, în A. Blane (ed.), *Georges Florovsky, Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.
Yannaras, C. (1972), „Theology in present-day Greece“, *St Vladimir's Seminary Theological Quarterly*, 16, 195-214.
Yannaras, C. (1973), „Orthodoxy and the West“, în A.J. Philippou (ed.), *Orthodoxy: Life and Freedom*, Oxford, Studion Publications.
Yannaras, C. (1996), *The Freedom of Morality*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press [tradusă şi în română, *Libertatea moralei*, Anastasia, Bucureşti 2002 — n. tr.]
Yannaras, C. (1998), *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, Edinburgh, T&T Clark.
Yannaras, C. (2004), *On the Absence of Unknowability of God*, Londra şi New York, T&T Clark.
Yannaras, C. (2004), *Postmodern Metaphysics*, Brookline, Holy Cross Orthodox Press.
Yannaras, C. (2005), *Person and Eros* (în rusă), Moscova, Rosspain [tradusă în limba română, *Persoană şi eros*, Anastasia, Bucureşti 2002 — n. tr.].
Zenkovski, V. (1998), „The principles of Orthodox Anthropology“, *Bulletin of the Russian Christian Movement*, 153, 5-20; 154, 67-91.
Zenkovsky, V. (2005), *Gânditori ruşi în Europa*, Moscova, Republica.
Zizioulas, J. (1967), „La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain“, *Contacts*, 19, 83-92.

Zizioulas, J. (1996), „Man the priest of creation", în A. Walker și C. Carras (ed.), *Living Orthodoxy in the Modern World*, Londra, SPCK, pp. 178–188.
Zizioulas, J. (1997), *Being in Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.
Zizioulas, J. (1999), „The Orthodox Church and the Third Millenium", www.balamand.edu.lb/theology/ZizioulasLecture.htm (accesat 9 martie 2008).
Zizioulas, J. (2003), „Proprietors or priests of creation?" (discurs inaugural, Baltic Symposium, iunie 2003, vezi www.rsesymposia.org/themedia/File/1151679350-Pergamon.pdf (accesat 10 ianuarie 2008).
Zizioulas, J. (2006), *Communion and Otherness*, Londra și New York, T&T Clarck.

Indice

Cuprins

În aceeași colecție

au apărut:

Când știința întâlnește religia. Adversare, străine sau partenere? Ian G. Barbour

Quarci, haos și creștinism. Întrebări pentru știință și religie, John Polkinghorne

A deveni tu însuți în lumina științei și a Bibliei, Thierry Magnin

Dumnezeu într-o lume evoluționistă, Niels Henrik Gregersen

Credința biologiei și biologia credinței, Robert Pollack

În dialog cu... despre știință și religie, Cătălin Mosoia

Moartea astăzi, Basarab Nicolescu (editor)

Sir John Templeton. Sprijinirea cercetării științifice pentru descoperiri spirituale, Robert L. Herrmann

După moartea lui Dumnezeu, John D. Caputo, Gianni Vattimo

Profunzimile uitate ale creștinismului, Jean-Yves Leloup

Știință dragoste credință, Cristian Bădiliță

De ce nu dispare Dumnezeu, Andrew Newberg, Eugene D'Aquili, Vince Rause

A eșuat modernismul?, Suzi Gablik

Darul lui Darwin către știință și religie, Francisco J. Ayala

De ce nu putem să fim buni?, Jacob Needleman

Dicționar de teologie ortodoxă și știință, Pr. Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

Studiile transdisciplinare și intelectualul ortodox, Arhiepiscop Chrysostomos

Dumnezeul naturii. Întruparea și știința contemporană, Christopher C. Knight

Limbajul lui Dumnezeu. Un om de știință aduce dovezi în sprijinul credinței, Francis S. Collins

Tratatul practic. Gnosticul, Evagrie Ponticul

Despre noi și despre alții, Valeriu Anania, Aurel Sasu

Diversitatea experienței științifice. O viziune personală asupra căutării lui Dumnezeu, Carl Sagan

Aventurile terțului, Cassian Maria Spiridon

Între speranță și responsabilitate. Introducere în structurile ontologice ale eticii, Roberto Poli

Science and Orthodoxy, a Necessary Dialogue, Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi (editori)

Perspective românești asupra științei și teologiei, Magda Stavinschi (editor)

Transdisciplinary Approaches of the Dialogue Between Science, Art, and Religion in the Europe of Tomorrow, Sibiu 2007, Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi (editori)

Transdisciplinarity in Science and Religion, 1/2007, 2/2007, 3/2008, 4/2008 și 5/2009, Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi (editori)

Editor: GRIGORE ARSENE

CURTEA VECHE PUBLISHING

str. arh. Ion Mincu 11, București
tel: (021)222 57 26, (021)222 47 65
redacție: 0744 55 47 63
fax: (021)223 16 88
distribuție: (021)222 25 36
e-mail: redactie@curteaveche.ro
internet: www.curteaveche.ro

Tipar executat de **S.C. EURO PONTIC SERV S.R.L.**
Tel.: 0264-542907; Fax: 0264-414425; Mobil: 0728-389595

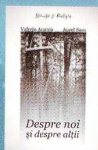
SR

Colecția „Știință și Religie" se adresează tuturor celor care doresc să exploreze potențialitatea unui nou sistem de valori fundat pe dialogul transdisciplinar între științ[ă], religie, artă și societate.

Din aceeași colecție, editorul recomandă:

Roberto Poli — Între speranță și responsabilitate
Valeriu Anania, Aurel Sasu — Despre noi și despre alții
Cassian Maria Spiridon — Aventurile terțului







CURTEA VECHE ȘTIINȚĂ ȘI RELIGIE

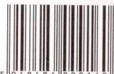
pentru a comanda online sau pentru lista completă a titlurilor publicate la Curtea Veche, vizitează **www.curteaveche.ro**

Designul copertei: GRIFFON & SWANS creative services www.griffon.ro

Curtea veche

începi să afli

ISBN 978-973-669-833-0



www.curteaveche.ro